N° 2 1949 Février

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

LA VISION CHRETIENNE DE L'HISTOIRE

I. — DANS LA THEOLOGIE DE KARL BARTH

Aux termes du protestantisme barthien, la raison de l'homme pécheur, même régénéré dans le Christ, manque de toute clarté naturelle sur Dieu et sur notre destinée dernière. Fâcheuse en bien des points, cette thèse donne du moins à Barth l'avantage, justement convoité par des théologiens catholiques (1), de pouvoir construire avec une facilité relative une théologie strictement christocentrique. Le Christ reçu dans la foi est l'unique foyer d'où quelque lumière rayonne pour nous sur les seules choses qui comptent : c'est à partir de lui que Dieu se donne à connaître, non seulement dans sa Trinité, mais dans sa simple puissance créatrice ; à partir de lui que l'homme ouvre les yeux sur sa véritable situation existentielle, sur sa double condition simultanée de pécheur et de pardonné. Au surplus, le Christ est seul à éclairer l'homme sur le déroulement de son histoire, sur sa signification et sa valeur. C'est ce dernier point que nous allons traiter dans ces pages : quelle est la pensée de Barth au sujet de notre devenir historique et comment avons-nous à la juger ?

Le lecteur de Barth serait quelquefois tenté de le comprendre comme suit : Dans le Christ, l'histoire humaine a atteint sa consommation : la mort du Christ nous a mérité le salut ; sa résurrection l'a accompli ; sans doute, sa condition d'Homme céleste ne nous est pas encore conférée ; nous ne la « revêtirons » qu'au terme de l'histoire ; mais celle-ci ne l'effectue, ni même ne nous y dispose en aucune me-

(1) Cfr par ex. J. Huby, compte rendu de l'ouvrage du R. P. Garrigou-Lagrange, *La synthèse thomiste*, dans *Etudes*, t. 256, 1948, p. 128 : le souhait, formé par le P. Huby, d'une synthèse dans laquelle le Christ serait « le centre de toute la perspective chrétienne » n'est certes pas irréalisable, à l'intérieur de la théologie catholique : on peut même dire que cette œuvre est aujourd'hui en marche. Mais il va de soi que le fait d'admettre une philosophie autonome des réalités dernières, (j'entends la possibilité, pour l'esprit, d'acquérir une science de Dieu et de nos fins indépendante, sinon historiquement, du moins logiquement de la révélation), rend plus difficile au théologien catholique l'essai de christocentrisme. Plus difficile, mais pas impossible, s'il se souvient que « tout », et donc la raison naturelle elle-même, « a été créé par lui et pour lui » et que « toutes choses subsistent en lui » (*Col.*, 1, 16. 17).

sure ; Dieu la tient en réserve, infailliblement, pour nous tous : dès lors, en quoi notre temps pourrait-il encore contribuer à son avènement ? Et c'est ainsi que, du point de vue des choses dernières, il ne se passe plus rien : au regard de l'éternité, le temps n'est plus désormais qu'une illusion tenace, dont la mort est seule à nous guérir. Le lecteur se fortifierait d'autant plus dans son interprétation qu'ici et là Barth a semblé tenir la foi au Christ comme facultative pour le salut : le drame de la Rédemption, dirait Barth, est intégralement objectif : il s'est joué tout entier en Jésus-Christ ; c'est à ce point que notre foi subjective n'est même plus requise à titre de condition ; aussi les incrédules ne sont-ils pas moins bien partagés que les croyants ; et par suite aussi, notre histoire présente et à venir, qui est le lieu de la foi, perd, même en tant que telle, toute importance et toute signification. Ainsi du moins Brunner interprète-t-il certaines pages récentes de la *Dogmatik* (2) (et il repousse, quant à lui, un objectivisme aussi radical, flagrante adultération de la pensée chrétienne).

Mais, selon nous, Brunner s'est mépris sur la pensée de Barth ; sans doute, celui-ci renonce à l'idée de la damnation éternelle ; mais il n'approuve pas, pour autant, le refus de croire : tout au contraire, il voit encore dans la foi la condition du salut ; seulement il semble réserver à ceux qui sont morts dans l'incroyance des possibilités de repentance et de conversion (3). Quelles sont ces dernières, nous n'avons pas à le dire ici. Ce que nous voulons noter, c'est que Barth persiste à subordonner le salut à notre adhésion au Christ, et comme celle-ci se situe normalement dans notre histoire, c'est donc à l'histoire qu'il reconnaît une valeur rédemptrice. A ses yeux, il n'est pas simplement vrai que, depuis le Christ, le temps soit évacué.

Mais quelle portée eschatologique lui reconnaît-il exactement ?

Tout d'abord, voici l'affirmation, sans ambages, de la nécessité de croire, d'inscrire la foi dans le temps : « Est-ce que je compte vraiment *sur lui* (le Christ) ? Est-ce que je crois qu'il est mon unique et total salut ? Voilà l'unique question que le jugement universel aura à trancher. Si je crois, ma vie dans la foi — non du simple fait de cette foi, mais parce qu'elle est foi en *lui* — se révélera à la lumière de Dieu comme une vie éternelle, sainte et bienheureuse... » (4). Par

(2) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II, 2, Zurich, 1942, pp. 182, 348, 351-353, 385, 391, 552. La critique de Brunner se trouve dans sa propre *Dogmatik*, t. I, *Die Christliche Lehre von Gott*, Zurich, 1946, pp. 375-379.

(3) Voir, dans le même sens, Philippe H. Menoud, *Le sort des Trépassés*, Collection *Cahiers Théologiques de l'actualité protestante*, n° 9, Neuchâtel, 1945, pp. 47-49.

(4) Ces lignes sont extraites de l'ouvrage *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, Zurich, 1938, traduit en français sous le titre *Connaître Dieu et le servir*, Neuchâtel et Paris, 1945, p. 112. — A vrai dire, le trait objectif est fortement accusé : si la foi sauve, c'est par son *objet* Jésus-Christ (surtout dans le texte allemand, p. 117 : « nicht weil er Glaube, sondern weil er Glaube an *ihn* ist »). Il n'en reste pas moins qu'est requise, en moi, la relation à cet objet.

où l'on voit que, si l'unique fondement de ma confiance est le Christ, sa mort, sa résurrection, et non point moi-même, ni mes œuvres, encore faut-il que je me l'approprie par la foi.

Mais il y a plus : non seulement mon adhésion au Christ d'aujourd'hui et de demain et donc mon histoire présente et future intéresse mon salut, mais cette adhésion n'est salutaire que dans la mesure où elle s'exprime dans mon action même phénoménale ; Barth, en d'autres termes, ne se contente pas d'une foi pure et pour ainsi dire désincarnée, sans retentissement dans ma conduite, sans aucun effet de transformation dans mon histoire terrestre. Tout au contraire : « Comment pourrions-nous croire sans qu'il ne soit immédiatement question de cette transformation (5) ? »

Pour saisir sa pensée sur ce point, il faut se rappeler celle des Réformateurs. Ceux-ci, chacun le sait, considéraient qu'à la justification devait suivre la sanctification : ils entendaient par là que la foi, instrument de notre appropriation de la justice du Christ, devait susciter en nous les « œuvres », c'est-à-dire la vie morale, l'acceptation de la loi, tout ce que Calvin appelait, bien négativement, la repentance, le déplaisir d'avoir fait le mal et l'amour du bien (6). Précisément, Barth fait sienne cette doctrine ; ou mieux, il resserre davantage encore les liens des œuvres et de la foi : non seulement celle-ci doit être source de vie chrétienne, mais elle est cette vie même. Il s'élève « contre l'erreur selon laquelle la connaissance de Dieu est une théorie, la contemplation d'un objet, contemplation qui ne concerne et n'engage pas notre existence... contre l'erreur d'après laquelle l'homme pourrait croire, sans faire le bien, servir Dieu et par conséquent vivre chrétiennement ». « Là où Dieu est authentiquement reconnu, l'homme cesse d'être son propre maître, cet homme devient lui-même un homme sanctifié par le Saint-Esprit... Il ne peut par conséquent pas y avoir de connaissance de Dieu qui ne soit elle-même et comme telle service divin (7) ». Et encore : « Connaissance de Dieu selon l'enseignement réformé signifie *obéissance* envers Dieu, c'est-à-dire déjà culte rendu à Dieu... Croire signifie : servir le Seigneur. Voilà pourquoi la connaissance de Dieu n'est pas autre chose que le culte et le service de Dieu (8) ».

Ainsi la foi, en portant l'homme vers le bien, le transforme historiquement, elle est elle-même cette transformation. Transformation

---

(5) *Connaître Dieu,* p. 125. Au mot « transformation » correspond dans le texte allemand « Wechsel » (*Gotteserkenntnis,* pp. 128, 131, 132) mais aussi « Veränderung » (*Ibid.,* p. 130).

(6) Jean Calvin, *Le catéchisme de Genève,* Paris, Editions Je sers, 1934, pp. 52, 53.

(7) *Connaître Dieu,* pp. 122, 123.

(8) *Ibid.,* p. 116.

dont il pense même à présent qu'elle est déjà en nous un commencement « d'homme nouveau » suscité par l'opération de l'Esprit. Dans ses premières œuvres il parlait autrement ; tout en professant la réalité de la sanctification, il ne consentait pas, me semble-t-il, à y voir une ébauche de l'homme à venir. « Je suis malade des pieds à la tête » : ainsi devait s'humilier le juste lui-même, et il avait à se refuser jusqu'à tout « aimable petit commencement en moi de non-péché, de santé spirituelle, de bonne œuvre, sinon d'action, du moins de cœur et d'intention (9) ». Dans ses écrits plus récents, Barth tempère cette sévérité ; sans doute, a-t-il pris conscience de l'impossibilité de concevoir une sanctification qui resterait extrinsèque à notre vouloir : que serait-ce qu'une « transformation » de l'homme sans effet dans sa liberté ? Toujours est-il qu'il écrit : « L'homme devenu chrétien... n'est pas meilleur que les autres, que les incroyants. Il est pécheur comme eux. Il se distingue cependant d'eux en ce qu'il *commence à aimer ce qu'il haïssait et à haïr ce qu'il aimait auparavant* (10) ». Et un peu plus loin : « L'ancien amour et l'ancienne haine existent encore. Ils existeront dans chaque vie humaine jusqu'à la fin, dans ce sens qu'on ne pourra jamais parler que du *commencement* d'un nouvel amour et d'une nouvelle haine. Ce commencement n'en est pas moins décisif, si petit et faible qu'il soit jusqu'à la fin ; car il constitue un changement radical dans l'objet de nos affections, même si cette transformation n'est que partielle et peut-être imperceptible (11) ». Affirmation non équivoque : certes, Barth s'obstine à voir dans le juste le « semper peccator » du « jeune Luther (12) », mais cette survivance du péché ne consiste plus qu'en ceci : le chrétien *viator* ne vérifie pas encore en soi-même cette volonté pleinement affranchie de l'attrait des mobiles sensibles, cette libération à l'égard de toute complicité intérieure, même indélibérée, pour le mal, dans laquelle seule, Barth le déclare, consiste la vraie justice intrinsèque (13) ; le « peccatum » du chrétien n'empêche aucunement la présence en lui d'un commencement authentique de bonté. Tout au contraire : il n'y a pas de croyant digne de ce nom qui ne communie avec Dieu dans la haine du péché et dans l'amour du bien. Amour naissant si vraiment neuf, si authentique effet, en nous, de l'Esprit du Christ ressuscité qu'un disciple de Barth le déclare entièrement hé-

(9) *Le culte raisonnable,* Paris, 1934, p. 71 ; sous ce titre, les Editions Je sers ont réuni un certain nombre de conférences de K. Barth ; le texte cité par nous est extrait de la conférence *Justification et sanctification,* prononcée en 1927.

(10) *Connaître Dieu,* p. 123.

(11) *Ibid.,* p. 125. A noter que le mot « imperceptible » rend mal le texte allemand « wahrscheinlich minimalen » (*Gotteserkenntnis,* p. 131).

(12) *Le culte raisonnable,* p. 71.

(13) Voir dans le recueil *Parole de Dieu et parole humaine,* Paris, 1933, la conférence intitulée *Le Problème éthique à l'heure actuelle* (1922), pp. 170-174.

térogène à la sympathie naturelle : divine agapè, à laquelle notre eros inné ne nous prépare aucunement (14).

Telle est une première vue de Barth sur la valeur de la vie chrétienne et donc aussi sur le sens de notre histoire. Si sa pensée s'arrêtait ici, s'il ne s'apprêtait à énoncer une réserve que nous allons entendre à l'instant, non seulement, on ne pourrait dire que sa théologie enlève toute importance, du point de vue des fins dernières, à notre temps — on ne le pourra, même après la « réserve » que nous avons annoncée — mais on aurait plaisir à constater que Barth s'accorde substantiellement avec la conception de la théologie catholique. Sans doute, cette dernière refuse de voir encore dans le juste un « pécheur » ; dans la justification, nous dit-elle, la « ratio peccati » ne cesse pas seulement d'être imputée, elle est intégralement effacée (15) ; mais elle entend avant tout par là que l'homme justifié n'a plus de complaisance volontaire et libre pour le mal ; elle ne proclame nullement que sa justice intérieure soit une justice déjà consommée. Devrions-nous penser, chrétiens catholiques, que dès la vie présente, la liberté du chrétien s'engage irrévocablement pour le bien selon tout ce qu'elle est, sans possibilité de reprise, et confère au sujet moral cette pureté absolue dans laquelle Barth voit l'essence de la justice parfaite ? En aucune façon. La réalité, le catholique le sait bien, est plus modeste : certes, le redressement effectif de notre volonté par l'Esprit suscite en nous une adhésion actuelle à Dieu, mais il nous laisse, bon gré mal gré, dans un état sinon de complicité, du moins de fragilité à l'égard du mal ; fragilité indélibérée, sans doute, mais assez opérante pour que le juste en demeure encore voué à la certitude du péché : car il ne peut, sans secours surajouté, persévérer longtemps dans sa justice, ni même, sans un privilège particulier, éviter toute faute vénielle. En somme, pour le croyant catholique comme pour le protestant barthien, notre justice intérieure terrestre, si réelle que soit l'ordination qu'elle nous donne au Royaume de Dieu, n'est guère qu'une ébauche et qu'un essai encore imparfait de la justice absolue.

Mais justement, Barth formule ici une réserve, capitale à ses yeux, qui va marquer sa théologie de l'histoire d'une note distinctive et la séparer de la théologie catholique. Réserve dont il nous faut dire d'abord qu'elle s'inspire de la plus authentique tradition des Réformateurs. Nous l'avons vu, ces derniers faisaient suivre la justification par la foi de la sanctification par l'obéissance et le service : par là, ils repoussaient formellement l'accusation, avancée contre eux par

(14) R. Mehl, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel et Paris, 1947, p. 146 : Exactement : « ... la charité, laquelle est sans commune mesure avec la sympathie naturelle ».

(15) Ainsi le concile de Trente, sess. V, cfr Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 792.

quelques « théologiens papistes », de favoriser l'indifférence du croyant à l'égard de la moralité. Mais, ajoutaient-ils, la moralité requise du chrétien n'est, il est vrai, aucunement méritoire de l'au-delà ; elle demeure sans proportion avec le monde des promesses. Improportion qu'énonce, après l'Ecriture, l'expérience même du croyant : en vérité, si vous êtes sérieux et sincère, ne confessez-vous pas que, mise en rapport avec l'objet de la divine espérance — voir Dieu et devenir un seul esprit avec lui ! — votre vie vous paraît justement en demeurer indigne, ainsi que toutes les œuvres même saintes, même héroïques qui sont sorties de vos mains ? Et même ne seraient-ce pas surtout ces œuvres saintes, où bon gré mal gré se dissimule toujours, à leur principe, la confiance pharisaïque en votre propre pouvoir, qui ont besoin de se faire pardonner ? — Mais alors, pourquoi donc les requérir ? Quelle fonction leur reconnaître autre que celle de mériter ? Voici : elles ne sont requises qu'à titre de signes et d'attestations nécessaires de l'authenticité de notre foi. *Fructus et testimonia fidei,* disait Mélanchthon ([16]). Elles ne nous connaturalisent pas au Royaume. Mais elles attestent la réalité de notre justice : un chrétien qui manquerait d'elles, qui se livrerait au péché, devrait douter qu'il a vraiment foi au Christ, qu'il s'approprie, par la foi, l'imputation de la justice de Jésus-Christ ; il devrait en douter, car si la foi, œuvre de l'Esprit Saint, est vraiment en lui, elle s'y trouve comme conseillère et source de sainteté.

Ainsi les Réformateurs ; ainsi, à son tour et à sa manière, la théologie barthienne. Tout en concevant la sanctification comme une transformation radicale et un commencement de l'homme nouveau, Barth croit devoir — et pouvoir ajouter sans contradiction — que cette transformation et ce commencement n'est qu'un signe qui nous est donné, le signe d'une réalité qu'il n'est pas lui-même, bien plus à laquelle il ne nous proportionne ni ne nous dispose. « Il est bien permis, écrit-il, de voir dans cette transformation et dans cette lutte (que déchaîne en nous contre l'homme charnel la transformation) un signe, mais il n'est pas permis de voir plus qu'un signe ». « Supposons qu'on nous demande si notre nouvel amour et notre nouvelle haine sont assez forts, ou si nous avons livré ce combat avec succès ou simplement avec sérieux, qui pourrait alors subsister ([17]) ? » Ce qui signifie entre autres choses : supposons que Dieu nous demande de mesurer cette transformation et les victoires qu'elle nous permet de remporter sur le mal, avec la justice plénière qu'un Dieu saint réclame de nous, avec cette justice parfaite du monde des promesses, avec les biens du Royaume, qui pourrait sérieusement affirmer l'existence d'une condignité ? Du moins reste-t-il que cet amour initial a pour nous valeur de signe, et que sa présence

(16) Mélanchthon, *Apologia, Corpus Reformatorum,* III, 63, p. 119.
(17) *Connaître Dieu,* p. 126.

nous atteste l'existence d'une justice que Dieu tient cachée pour nous, dès à présent, hors de nous, en Jésus-Christ.

Précisément, pour mieux saisir cette vue de Barth sur la simple valeur symbolique de notre transformation terrestre, nous avons à l'interroger sur la réalité qu'elle signifie, sur la justice cachée dont elle témoigne. L'homme nouveau que nous deviendrons après la mort n'existe vraiment que dans le Christ mort et ressuscité. Ne l'oublions pas : selon la doctrine scripturaire, le Christ, étant notre chef, nous contient tous en lui. « En lui, c'est nous qui avons fait ce qu'il a fait ([18]) ». Or, par sa résurrection, le Christ est entré dans l'existence pneumatique selon son corps même, existence qui est la vraie nouveauté de vie. Par suite, nous qui sommes en lui, nous avons déjà nous aussi notre vie nouvelle. Mais, parce que cette existence du Christ est mystère, parce qu'elle transcende le monde de notre expérience présente, il faut dire de notre renouvellement qu'il demeure caché en Jésus-Christ. Il existe certes, dès à présent, il n'est pas une réalité future : le Christ ne nous a-t-il pas sauvés effectivement, en lui la décision divine n'est-elle pas tombée en notre faveur, la victoire n'a-t-elle pas été remportée très certainement par sa mort et par sa résurrection, au point que nous n'avons plus à la gagner, à la mériter par nos peines ? Nous pouvons nous en remettre à lui, nous n'avons plus à expier notre faute ; il nous suffit de regarder vers lui, dans le regard de la foi, pour être sûrs de notre condition déjà céleste. Mais, encore une fois, celle-ci n'est pas une réalité qui a pris sa place dans l'histoire des hommes.

Que s'en suit-il, du point de vue de cette histoire, et singulièrement des progrès moraux que nous allons inscrire en elle ? D'abord, nous ne manquerons pas de les y inscrire ni de développer, sous la motion de l'Esprit, la sainteté de notre vouloir ; car, nous l'avons vu, si nous ne tendions toutes nos forces vers le bien, nous mettrions en péril la sincérité de notre foi, nous lui refuserions la signature garantissant son authenticité. Mais ensuite, et surtout, nous saurons que cette transformation croissante (que Barth appelle cependant, nous l'avons vu, commencement de la vie nouvelle) n'effectue ni même ne prépare par l'intérieur, comme la fin à laquelle elle tendrait progressivement, la grande transformation eschatologique. « Si toutes sortes de changements se produisent dans notre vie extérieure, aucun d'eux n'est pourtant la *grande* transformation qui s'est opérée pour nous et en nous dans nos relations avec Dieu. Jésus-Christ est la grande transformation. On se trompe toujours, on se fait toujours illusion, au risque de compromettre son salut, quand on cherche ailleurs (la grande transformation), et non pas auprès de lui seul, quand au lieu d'y croire on veut déjà la voir ([19]) ». Ainsi Barth ;

(18) *Connaître Dieu*, p. 142.
(19) *Connaître Dieu*, p. 109.

et Mehl, plus clairement encore : « L'homme nouveau est tout différent du *type chrétien*, réalité historique que psychologues et moralistes peuvent fort bien nous décrire en l'opposant tant au sage antique, qu'au citoyen moderne. Ce type chrétien porte la marque du christianisme... mais en tant que type de civilisation, il ne nous offre pas l'image (20) de l'homme nouveau. Celui-ci n'est pas une réalité expérimentale... Ce que nous sommes, dans la réalité, c'est-à-dire aux yeux de Dieu (c'est-à-dire aussi en Christ), cela n'a pas encore été manifesté. Lorsque le Christ, qui est notre vie, paraîtra, alors, vous aussi, vous paraîtrez avec lui dans la gloire (21) ». Nos progrès empiriques ou « empiriquement enregistrables » « ont bien sûr une réalité psychologique, sociale et morale » mais « qui pourrait décider qu'ils ont une réalité absolue et qu'ils sont dignes d'être intégrés à la personnalité de l'homme nouveau ? L'erreur des directeurs de conscience est parfois de les présenter comme tels à leurs dirigés ; cette erreur est fréquente dans le catholicisme... Elle consiste à confondre l'apparition de l'homme nouveau avec le progrès éthique. Elle prépare pour les consciences scrupuleuses de douloureux réveils, car celles-ci seront tentées de douter de leur salut lorsqu'elles apercevront la relativité de leurs progrès éthiques ; ...trop souvent la pensée chrétienne s'est indûment indignée des analyses sociologiques qui faisaient apparaître la relativité des notions éthiques (22) ».

Notons-le bien : si ces lignes se bornaient à dire : d'aucun de ses actes moraux en particulier, le chrétien ne peut inférer, avec une entière certitude, en se fondant sur les caractères de sainteté visible de cet acte, qu'il est salutaire et l'ordonne au Royaume, il n'y aurait rien, en somme, à y reprendre. Après tout, tel est aussi l'avis du théologien catholique : « C'est une chimère que de vouloir démontrer l'influence de la grâce par voie purement inductive (23) » ; dès lors, ce serait chimère également d'espérer établir, par la même voie, qu'un de nos actes soit méritoire de l'au-delà béatifique, puisque cette valeur méritoire ne peut résulter que de l'influx de la grâce cachée au cœur de l'acte ; dans la mesure où Mehl donnerait à penser que dans le catholicisme les directeurs de conscience parlent autrement à leurs dirigés, il commettrait une méprise ; mais Mehl entend aussi autre chose : non seulement, les notes empiriques de nos progrès éthiques n'autorisent aucune inférence certaine sur la présence de l'homme

(20) Barth, je pense, au lieu d'image, écrirait : la réalité. Car le type chrétien est, à ses yeux, un signe, un symbole de l'homme nouveau, ainsi que nous l'avons vu et le verrons mieux encore ; au reste, Mehl lui-même nous en parle plus loin comme d'un *signe* (Mehl, *op. cit.*, p. 152).

(21) Mehl, *op. cit.*, pp. 148, 149.

(22) Mehl, *op. cit.*, p. 152.

(23) J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. I, 2e édit., Bruxelles, 1938, p. 239.

nouveau, mais ces progrès *ne sont pas* l'homme nouveau, pas même par manière de disposition lointaine.

Qué sont-ils donc, positivement ? Une fois de plus, on nous répond : ils sont nécessaires ; ils ne sont pas « sans signification pour le croyant ([24]) » ; mais ils ne sont guère qu'« un signe sensible, relatif comme tous les signes, de la grâce dont il (le chrétien) est l'objet », « un encouragement gracieux que Dieu lui donne dans sa course d'homo viator ([25]) ». Tout au plus, le type chrétien « peut-il nous renvoyer à cet homme nouveau, être le doigt tendu qui désigne l'homme nouveau ([26]) ».

Rappelons-nous ici les toiles des vieux maîtres où Jean le Baptiste est seul à figurer, annonçant celui qui viendra : sur son visage émacié, la sainteté resplendit ; pourtant elle n'arrête pas notre regard ; car le saint lui-même tient à nous distraire de sa personne, par le geste de son bras levé ; geste qui indique une réalité invisible, au-dessus et par delà le tableau. Justement, ainsi en est-il de la sainteté de toute vie chrétienne ; si éclatante soit-elle, sa fonction première consiste à renvoyer le regard de l'âme et des yeux de la foi à une réalité déjà effective, et pourtant absente, à l'homme nouveau qui est dans le Christ, hors du cadre, au delà du théâtre de la vie, à un monde hétérogène au déroulement de l'histoire des hommes et dont la suscitation est dans les mains de Dieu seul. « Le saint que nous rencontrons rayonne, cela est certain, une lumière spirituelle. Il y a des âmes de lumière. Elles nous renvoient à l'homme nouveau qu'elles annoncent ; elles ne sont pas l'homme nouveau ([27]) ».

Après ces déclarations, nous voilà en mesure de définir, dans son intégrité, la conception barthienne de l'histoire : Nous ne dirons pas qu'avec la résurrection du Christ, Barth tienne notre temps et notre avenir pour absolument révolu et vide de substance du point de vue des choses dernières : c'est dans notre histoire que se place cet événement surnaturel, ce miracle des temps de la fin qu'est la descente du Saint-Esprit dans l'âme du croyant ; événement et miracle, sans lequel point d'espoir, pour nous, d'accéder au Royaume : la foi par lui suscitée est la condition indispensable de la gloire, foi qu'il faut comprendre comme service et comme sainteté, authentique image de la justice à venir, anticipation terrestre de l'homme céleste. Et s'il est vrai que la vision chrétienne a ceci de propre qu'elle conçoit l'histoire comme une prophétie, c'est-à-dire comme une action « où les événements et les institutions d'une époque, d'un éon, sont des esquisses de ceux de l'éon suivant ([28]) » ; cette vision est celle de

(24) Mehl, *ibid.*
(25) Id., *ibid.*
(26) Id., *op. cit.*, p. 148.
(27) Mehl, *op. cit.*, p. 153.
(28) J. Daniélou, *Christianisme et Histoire*, dans *Etudes*, t. 254, 1947, p. 170.

Barth, du moins en ceci : pour lui, l'éon actuel est la prophétie de l'éon éternel, dans toute la mesure où la vie chrétienne ébauche, par la sincérité de son service, la réalité du salut cachée dans le Christ. Pareillement, et pour la même raison, Barth prendrait à son compte ce mot heureux : « le monde futur est déjà là, mais en mystère sous le sacrement (29) » : ici-bas, écrit-il, la présence de Dieu est sacramentelle, et l'Église est la « parabole » du Règne à venir (30).

Toutefois, condition nécessaire du salut, la foi n'en est guère que la condition tout extrinsèque ; elle n'en est pas la semence et moins encore « la jeune pousse » et « l'arbuste (31) ». Nous touchons ici à l'élément spécifique de la conception barthienne. Dieu requiert la foi de ceux qu'il entend sauver et il leur fera le don de sa gloire en raison de cette foi, vivace jusque dans la mort ; mais ce faisant, il exécutera un décret librement porté par lui, il ne viendra pas au-devant d'une exigence de vie céleste qu'il aurait lui-même suscitée dans les croyants ; la foi a beau vérifier les caractères d'une esquisse de la gloire : elle n'appelle pas par droit, par nécessité interne, son merveilleux accomplissement ; ni même elle n'y prépare par l'intérieur ; cet accomplissement reste suspendu, à l'égard de l'âme fidèle, non seulement aux mains de la toute-puissance, mais même à la discrétion de l'infinie liberté ; et c'est pourquoi notre temps présent et notre avenir phénoménal est privé, par rapport à l'avènement des choses dernières, de toute efficacité *intrinsèque,* au même degré que notre passé de pécheurs et d'incroyants. Sans doute, le chrétien « soupire » ici-bas après une résurrection, et il est permis de traduire la réalité de ce soupir en termes de finalité et de mouvement : viatores, ne sommes-nous pas les pèlerins du Ciel ? Et néanmoins, notre vouloir, notre tension, notre effort, ne produit rien qui vaille, en soi-même, pour l'au-delà. Dès les premières années de sa théologie, Barth écrivait : « Jamais ce qui est dernier, l'ἔσχατον, la synthèse, n'est la suite, la conséquence de l'avant-dernier, mais au contraire la rupture radicale avec toutes les choses avant-dernières (32) », et, dans le même sens, il se refusait à voir, en nos fins, une *Schlussgeschichte,* le dénouement et l'épilogue de notre existence terrestre, car nos actions saintes elles-mêmes n'ont pas de rapport interne au monde des promesses. Sans doute, l'homme nouveau, déjà présent dans le Christ, attend encore sa révélation dans l'avenir ; mais précisément cette révélation ne sera que la manifestation d'une réalité déjà décrétée, en aucune mesure le terme d'une édification (33)

(29) J. Daniélou, *op. cit.,* p. 181.

(30) Cfr dans l'ouvrage *Die Theologie und die Kirche,* Munich, 1928, la conférence intitulée *Die Kirche und die Kultur* (1926), pp. 383 et 387.

(31) Ces mots sont de Mehl, *op. cit.,* p. 156.

(32) Cfr dans l'ouvrage *Parole de Dieu et Parole humaine,* Paris, la conférence *Le chrétien dans la société* (1919), p. 87.

(33) Nous le verrons plus loin, à la différence du barthisme qui s'exprime

et d'une « croissance organique » ; et il est faux de dire, comme le font les théologiens catholiques, que les chrétiens ont à gagner la gloire « en s'assimilant progressivement l'image du Christ (34) ». Nous ne nions pas, ajoutent les barthiens, que l'avènement de l'homme nouveau n'implique une crise — appelée symboliquement la Parousie — mais de cette crise, la vie organique n'offre pas d'exemple ; elle se fera « en un clin d'œil », elle sera radicale (et ils invoquent ici *1 Cor.*, XV, 52) ; elle ne sera pas l'achèvement d'un processus en cours ; elle nous conférera une grandeur à la production de laquelle nous n'aurons en rien contribué : « intervention décisive du Seigneur qui manifestera de cette façon aux yeux de tous et à nos yeux en premier lieu l'œuvre qu'il a accomplie en nous et pour nous (35) ». Pour tout dire, il ne faut rien concéder à une doctrine d'évolutionnisme cosmique : le sens dernier des hommes et des nations ne s'inscrit pas dans le temps, où c'est bien en vain que l'y cherchent, depuis Hegel, les philosophes de l'histoire ; il est le Christ ressuscité ; or celui-ci est caché en Dieu, dans une autre dimension.

Telle est donc, dans son ensemble, la doctrine barthienne de l'histoire chrétienne. Il s'en faut bien qu'elle nous invite à prendre notre destin pour celui d'« une passion inutile » : car non seulement, il y a, pour elle, un absolu avec lequel nous sommes appelés à entrer en communion ; mais de plus, notre action terrestre elle-même intéresse, à titre de condition extérieure, notre accès à cet absolu. Pourtant, selon Barth, l'action chrétienne ne le produit pas par elle-même ni même ne nous y dispose par le dedans.

Or, n'y a-t-il pas dans cette dénégation une « relativisation » indue et découragée de notre vie religieuse et morale ? Notre union eschatologique au Christ, nous dit-on, attend encore sa révélation éclatante, mais elle n'est plus susceptible de progrès ; dès à présent, elle a toute sa perfection : affirmation bien contraire, semble-t-il, aux espoirs dont vit et que suggère la vie héroïque du chrétien et ses essais terrestres de la charité et de l'intimité avec le Christ : si nous nous adonnons à la prière, si nous ne cessons de la purifier et de l'approfondir, n'est-ce pas dans la confiance qu'elle nouera peu à peu, de nous à Dieu, l'union consommée ? A quoi Barth répliquerait : C'est au contraire ma théologie qui, seule, réussit à prévenir, dans le chrétien, le désespoir. Certes le chrétien doit s'efforcer à toute pureté du cœur. Mais son échec à vérifier en soi la justice absolue, la vraie

exclusivement sur les fins dernières en termes de manifestation, le théologien catholique peut et doit, nous semble-t-il, utiliser à la fois et synthétiquement les concepts de manifestation et d'édification, il peut et il doit dire : Ces réalités dernières manifesteront une réalité qui s'élabore à présent dans le secret. C'est ce qu'a fait le P. Daniélou, dans l'article déjà cité (voir p. 174, 181), encore qu'on eût souhaité mieux définie la part due à chacun des deux concepts, tâche que ne permettaient guère, il est vrai, les limites de son étude.

(34) M e h l, *op. cit.*, p. 156.

(35) I d., *ibid.*

justice de l'homme nouveau, n'abattra jamais son courage ; le chrétien catholique attend de ses efforts, prévenus et soutenus par la grâce, l'avènement et le développement progressif de l'homme nouveau ; mais cette attente finit par le désoler sans espoir, car il constate de plus en plus la vanité de ses luttes ; tout au contraire, le chrétien réformé : celui-ci est sauvé d'avance de toute démission, par sa foi en un homme nouveau qui est hors de lui, d'autant plus assuré qu'il n'est pas en sa puissance : « Je ne suis pas saint, mais qu'importe ; il me suffit de croire en la sainteté qui, dans le Christ, m'attend et m'est déjà octroyée ; mon destin est déjà scellé en Jésus-Christ ; c'est à lui que je m'en remets pour l'authentique nouveauté de vie ».

L'existentialisme l'a bien montré : c'est la condition temporelle dans laquelle l'homme est jeté — la Geworfenheit — qui est la racine de son angoisse ; vivant dans l'instant présent qui s'évanouit sans cesse, il est à la fois troublé par son passé et par son avenir ; le passé l'afflige, parce que, irréversible, il est tout entier déterminé ; tous nos efforts ne peuvent plus rien y changer ; l'avenir l'afflige aussi, mais pour le motif opposé : non plus ici en raison de son excès de détermination, mais au contraire, en raison de son indétermination insuffisante : il est bien le lieu de nos projets, mais nous avons trop conscience de notre impuissance à l'informer de nos rêves et de nos désirs ; nous ne le maîtrisons pas ; d'avance nous pressentons que nos volontés les plus véhémentes et les plus généreuses vont au-devant de terribles déceptions, car nous n'avons pas le pouvoir d'imposer au temps qui vient la forme de nos desseins les meilleurs. Eh bien, c'est ici qu'intercède le message du Christ. Il nous dit : Aie foi en Dieu qui te sauve ; ton avenir absolu, le seul qui compte, cet avenir est déjà fait ; ta nouveauté authentique, plus belle que tes rêves, est déjà acquise et garantie dans le Christ. Aussi le chrétien domine-t-il son temps et son présent : allons jusqu'à dire que son avenir précède en quelque sorte son présent, car l'homme nouveau dont il attend la manifestation est plus réel, plus nouménal que l'homme ancien assez illusoire, que nous racontons dans le temps des phénomènes. Certes, ce dernier garde son prix, comme lieu de la fidélité et de l'engagement, et comme reflet possible du monde éternel ; mais au regard des choses dernières et durables, notre avenir terrestre arrive à nous les mains vides.

Toutes les vues exposées jusqu'ici concernent la conception barthienne de notre histoire *sainte*. Il y a lieu de les compléter par les vues de Barth sur l'histoire *profane*, sur la culture du chrétien.

Ici, il est courant de présenter le barthisme comme une provocation au désengagement et à la passivité à l'égard des réalités terrestres. Je note qu'un disciple de Barth proteste contre cette interpré-

tation, dans laquelle il voit un contre-sens (36). Mais je note aussi que cette protestation s'inspire sans doute partiellement d'un motif assez étranger à l'intelligence de la Parole et de la révélation. Sous l'influence du marxisme, la pensée contemporaine semble avoir posé en postulat qu'une doctrine qui ne ferait pas leur place aux valeurs humaines ou nous inciterait à la désertion de la terre, révélerait par là sa fausseté ; aussi, voyons-nous les philosophies de l'absurde et l'existentialisme sartrien, pour conserver l'audience des esprits, s'appliquer à montrer qu'en dépit des apparences, elles intègrent un authentique humanisme (37). Par suite, le barthisme se sent obligé, lui aussi, à proposer une conception positive de la culture.

Il faut dire d'ailleurs qu'il y réussit très naturellement, à partir de ses propres points de vue strictement christocentriques. Dieu, observe-t-il, a voulu, par amour, ne plus être lui-même sans l'homme, il a assumé notre nature, il est devenu l'Homme-Dieu. Or nous savons quel miracle valut à l'homme, à tous les hommes, cet événement du Dieu incarné : par la croix, le Christ a racheté notre existence, par sa résurrection, il l'a vivifiée ; d'un mot il a restitué à notre monde toute sa splendeur première. Dès lors, comment ne verrions-nous pas, dans cette passion de Dieu pour sa création, une intimation, à nous adressée, d'insertion et de culture ? A nous aussi, incombe la tâche (Aufgabe) d'informer la nature par l'esprit (38). Nous l'avons vu, la sincérité de notre foi appelait de nous l'amour pour Dieu, l'œuvre de notre sanctification ; à son tour, cet amour commande en nous notre participation à l'incarnation, à l'engagement de Dieu pour son œuvre ; participation qui doit aller jusqu'à l'accueil de toutes les tâches profanes, parce que celles-ci qui ont nom politique, art, science, technique et économie, contribuent à donner au monde une harmonie et une unité semblables à celles qu'il reçoit de la rédemption de Jésus-Christ. — Ainsi se fonde, aux yeux de Barth, notre action terrestre et notre humanisme : à savoir comme un prolongement de l'incarnation, et d'une manière plus précise de la « réconciliation » en Jésus-Christ (39).

Mais divine dans le principe qui la justifie, la culture l'est beaucoup moins dans ses expressions et dans ses fruits : relativement à ceux-ci, s'impose une réserve analogue à celle que nous avons vue plus haut sur la valeur de la sanctification du chrétien. Certes, nous l'avons dit, la croix et la résurrection du Christ, étant vraiment ré-

(36) Voir dans l'ouvrage *Hommage et Reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel et Paris, 1946, l'étude de André Dumas, *Théologie et Humanisme*, p. 197, n. 2. C'est de cette étude que nous nous inspirons partiellement dans les pages qui suivent.

(37) J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946.

(38) K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, p. 370.

(39) Id., *ibid.*, p. 387.

demptrices, ont renoué du monde à Dieu la relation primitive et rendu à notre existence sa splendeur originelle ; seulement, cette restauration, nous le savons également, ne se situe encore à présent que dans le royaume des choses dernières, elle demeure eschatologique et transcendante, « cachée en Dieu avec Jésus-Christ » ; par rapport à notre temps actuel, elle n'existe encore qu'en attente et qu'en espérance. « Ici-bas le Christ frappe à la porte ; il n'est pas à l'intérieur (40) ». Dès lors, notre participation à l'engagement divin voit se limiter et se « relativiser » singulièrement la portée de ses accomplissements : pas d'espoir, pour nous, de réaliser, par la culture, l'en-soi du monde des promesses ; pas plus que notre effort moral ne nous mérite le royaume, ne nous « proportionne » à sa qualité transcendante, pas davantage nos prestations de civilisés ne font descendre le ciel sur la terre. « La vraie culture absolue, comme réalité formée (gestaltet) et comme forme réalisée, est un événement à venir et qui est dans la main de Dieu (41) ».

Positivement, qu'est-ce donc que nous produisons ? Uniquement, un certain reflet, un certain symbolisme des choses dernières : nous réussissons, par l'art, par la science, par les techniques, quelque réduction à l'unité de l'âme et du corps, de l'esprit et de la nature (42), quelque équilibre et quelque santé de la vie, et par là nous imprimons à notre monde terrestre des traits qui lui donnent une *ressemblance* au monde parfait de la justice. Nous permettons à l'ombre du royaume de descendre et de se poser sur notre univers. Mais l'ombre n'est pas la substance, ni la ressemblance la présence, ni l'image l'anticipation : « Il y a — écrivait Barth dès 1922 — une collaboration nécessaire aux œuvres de la culture (technique, scientifique, artistique, politique et même religieuse), car cette culture a sa valeur et sa dignité, non qu'elle soit un ordre visible de la Création (originelle et rachetée), mais parce qu'elle peut être un *témoignage*, un *reflet* exclusivement terrestre de la Création, lequel demeure, dans nos circonstances concrètes, perdu et caché pour nous (43) ». Et ailleurs : « Notre action dans ce monde n'est avec l'action divine (de la rédemption) que dans un rapport d'analogie et non dans une relation de continuité (44) ». « Il n'y a aucune continuité entre les analogies et la réalité divine, aucune relation objective entre ce qui est *signifié* et ce qui *est*, et donc aucune transition objective, définissables en termes d'évolution, de l'un à l'autre (45) ». De la sorte, se trouve rigoureusement circonscrite l'aire de notre humanisme :

---

(40) I d., *ibid.*, p. 388.
(41) *Die Theologie und die Kirche*, p. 383.
(42) I d., *ibid.*, p. 366. Cfr aussi *Römerbrief*, pp. 203-205.
(43) *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 186.
(44) *Ibid.*, p. 78.
(45) *Ibid.*, p. 85.

d'une part, ses succès ne sont pas négligeables : sans lui, le monde de l'homme, abandonné au déchaînement des instincts, déchiré par nos péchés et nos haines, champ clos de la barbarie, ne reflète en aucune mesure son Créateur, n'offre de nous à lui aucune analogie naturelle (chacun connaît les protestations barthiennes contre l'*analogia entis* ; elles ne perdent rien, ici, de leur intransigeance ni de leur radicalisme) ; grâce à l'humanisme au contraire, à ses lumières « philosophiques » pour l'esprit, à son affinement des mœurs, nous réussissons à marquer notre vie de quelque divine empreinte ; mais, d'autre part, ses accomplissements les plus élevés ne préparent pas les réalités futures : celles-ci, Barth persiste à l'affirmer, ne termineront pas une évolution ici commencée ; sous aucun rapport, elles n'apparaîtront comme le couronnement de l'histoire profane, comme la conclusion de nos progrès ; absolument transcendantes à toutes les œuvres de nos mains, au pouvoir d'une liberté divine souveraine que rien, en nous, ne peut contraindre au moindre degré, elles n'appellent de notre part qu'une disposition de pure attente et d'espoir fidèle. En bref, la culture est un jeu « plein de sens ([46]) », un « jeu sérieux », un jeu cependant, une forme d'être privée du « sérieux dernier ([47]) ».

Mais, dira-t-on, un tel langage ne risque-t-il pas d'attiédir la nécessaire passion du chrétien pour le monde ? On lui dit : point de continuité de votre humanisme à l'au-delà ; votre culture ne construit rien pour l'éternité : Comment cette réserve ne freinerait-elle pas l'élan de son engagement ? Barth estime, au contraire, qu'elle le redouble : « Le jeu de la culture, écrit-il, se joue d'autant mieux qu'on ne le prend pas au sérieux ([48]) ». Réponse paradoxale dont le sens paraît être celui-ci : La théologie catholique, par sa doctrine du mérite, établit une continuité de la vie présente du chrétien à la vie future ; à première vue, elle semble par là valoriser notre vie profane elle-même ; en réalité, elle désaffectionne les chrétiens des tâches terrestres. En effet, le croyant catholique n'assume plus ces tâches que dans la seule intention de gagner le ciel ; mais dès lors, qui ne le voit, la terre cesse de l'intéresser pour elle-même, dans son en-soi ; son action dans le monde vise une réalité qui n'est pas du monde ; comment n'y aurait-il pas, dans cette disposition d'esprit, une moindre estime, un moindre amour de la culture ? Tout au contraire, chez le chrétien réformé : ici, on le sait dès le principe, l'action terrestre, incapable de rien produire d'éternel, ne peut se vouloir qu'elle-même ; elle ne poursuit qu'un but « immanent » : imprimer à l'œuvre divine de la création toute la beauté, dont elle est, en soi, susceptible. Une telle limitation de nos fins s'inspire d'un amour vrai de la terre et

(46) *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 75.
(47) *Die Theologie und die Kirche*, p. 384.
(48) *Ibid.*

porte en soi la promesse de plus magnifiques accomplissements. Les peuples protestants avaient renoncé à l'espoir d'une action valable pour l'au-delà, ils avaient borné à l'horizon planétaire la portée de leurs efforts religieux, moraux et profanes ; ne serait-ce pas pour cette raison que leurs réussites colonisatrices, industrielles, techniques et culturelles reçurent, à tout prendre, un grand éclat ?

Maintenant, de cette culture conçue comme un pur symbole des choses dernières, Barth estime-t-il que les moyens sont éminemment dans le pouvoir du chrétien et que, par suite, celui-ci soit en mesure de fonder une civilisation qui lui soit propre ? En d'autres termes, l'idée d'une philosophie chrétienne, d'un art chrétien, d'une politique chrétienne est-elle légitime, aux yeux de Barth comme elle l'est aux yeux des théologiens catholiques ([49]) ? Quelles sont ses vues, sur la question de savoir si la foi habilite le croyant à créer, par exemple, un art qui redresse les déviations de l'art de l'homme pécheur, et qui ennoblisse positivement ses productions d'une qualité spécifique ? Il semble que, dans la mesure où Barth traite expressément ce problème, il incline vers la réponse négative. Il écrit ceci : « Cette culture n'est pas susceptible et n'a pas besoin d'être christianisée spécialement ([50]) ». Nous ne voyons pas qu'il invoque la Parole de Dieu pour justifier cette négation ; sans doute se réfère-t-il plutôt à une donnée d'expérience : il est manifeste, en effet, que les prestations profanes du croyant ne l'emportent pas nécessairement, il s'en faut bien, en beauté, en puissance, et donc en valeur de signification divine, sur celles de « l'infidèle ». Que conclure de ce fait, sinon que le chrétien n'a sans doute ni la vocation ni les moyens de fonder une culture qui lui soit propre, et que son élection dans le Christ ne le désigne pas comme le seul auteur possible de l'humanisme authentique ? Par suite, il n'existerait donc ni art, ni philosophie, ni sociologie, en un mot ni civilisation chrétienne dont la Parole nous dicterait l'instauration et en face de laquelle les civilisations dites non-chrétiennes trahiraient une infériorité et mériteraient notre désaveu.

Pourtant, cet argument d'expérience ne semble pas décisif, ou, disons mieux, Barth nous paraît le faire prévaloir exclusivement, au détriment d'une vue biblique qu'il connaît bien mais dont il n'a pas remarqué qu'elle conseillait, dans le problème présent, une solution plutôt positive. Nous avons vu plus haut qu'aux yeux du barthisme, l'incarnation fondait pour nous la légitimité et le devoir de l'engagement et de la culture ; mais, justement, ce n'est pas encore assez dire : l'incarnation nous confère des pouvoirs nouveaux de civilisation : car elle culmine dans la résurrection, et la résurrection, c'est, Barth le professe expressément, l'âge de l'Esprit actif au cœur des croy-

(49) Voir, récemment, l'ouvrage de C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, I. *La hiérarchie apostolique*, Paris, 1941, p. 232.
(50) *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 186.

ants : *actif* en vue de susciter en eux non pas seulement l'élan vers la vie chrétienne, mais aussi le goût des tâches terrestres, expression normale de cette vie ; au surplus, *principe* d'ordre et d'harmonie, facteur éminent de symbolisation de l'au-delà : car, ne l'oublions pas, la culture consiste en une réduction à l'unité du corps et de l'esprit, et il va de soi que l'Esprit Saint, source de toute concorde des âmes et des choses, nous aide excellemment dans cette réduction. Tout cela, répétons-le, est la doctrine de l'Ecriture, ou tout au moins une vue que la réflexion théologique dégage naturellement des enseignements de la Parole. Comme le remarque Cullmann, « le Saint-Esprit, le πνεῦμα, saisit le monde tout entier de la σάρξ, de la matière », et s'il est vrai que cette saisie ne s'effectuera en plénitude qu'à la Parousie finale, il n'en reste pas moins que dès à présent le Saint-Esprit « fait dans le monde de la chair » des « irruptions temporaires ([51]) ». Ainsi Barth pouvait trouver dans les sources exclusivement bibliques l'affirmation d'un principe capable de fonder l'idée d'une culture spécifiquement chrétienne.

D'ailleurs, en fait, il admet implicitement l'existence de celle-ci. Il exige du chrétien qu'il se distingue de l'infidèle tout au moins par le sentiment sans cesse avivé de la relativité de toute culture. Pour le non-croyant, l'humanisme se corrompt infailliblement en une divinisation de l'homme : les valeurs terrestres cessent d'être à ses yeux de simples symboles de l'au-delà, pour devenir son en-soi, son absolu, son royaume des réalités dernières et il ne peut pas résister à la tentation prométhéenne de substituer son art, sa pensée, sa race à l'adoration du seul Seigneur. Tout autre, déclare Barth, l'accueil du croyant, le oui qu'il donne aux fruits du labeur des hommes : oui plein de chaleur, sans doute, mais comme à des buts qui demeureront toujours avant-derniers — et par là même, le croyant assure à la culture son être vrai et sa santé, il la sauve d'elle-même, et d'une apothéose de soi qui équivaudrait à sa perte. Mais, chacun le voit, une telle « relativisation » obligée de la culture implique une condamnation de certaines formes de civilisation qui se proclament absolues, par exemple la condamnation d'une doctrine raciste, d'un Etat fondé sur le principe de la valeur suprême de la race ; et par suite aussi, cette même relativisation implique certaines affirmations sur les composantes nécessaires d'un Etat chrétien : en d'autres termes, Barth ne peut pas ne pas accepter l'idée de sociétés qui soient chrétiennes et d'autres qui ne le soient pas.

Ici Barth objecterait peut-être : dans mon combat contre le national-socialisme, je n'ai pas voulu prendre parti sur la question de l'Etat, je n'obéissais nullement à l'intention de consacrer comme

(51) O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris, 1947, pp. 100, 101.

chrétienne telle forme politique au détriment de telle autre. Je n'avais en vue que la pureté de l'Eglise : les chrétiens allemands, ralliés au nazisme, acceptaient le paragraphe aryen, et voyaient dans les juifs convertis des chrétiens de seconde classe ; cette disqualification sapait par la base l'Eglise ou plutôt l'arrachait à sa seule assise véritable, qui est le Christ : tandis qu'aux yeux des chrétiens authentiques, seule l'appartenance au Christ, sans distinction de Juifs ni de Gentils, fonde la qualité de membre parfait de l'Eglise, voilà que pour les chrétiens allemands, il apparaissait légitime de discriminer les chrétiens entre eux d'après le sang et la race ! C'est cette adultération de l'Evangile, et elle seule, que j'ai entendu repousser ; encore une fois, je ne me prononçais pas et je n'avais pas à me prononcer sur l'idée d'une société chrétienne. — Mais cette protestation n'est guère opérante : la lutte de Barth contre le nazisme pour la pureté de l'Eglise équivalait à une condamnation de l'Etat nationaliste en lui-même, car c'est en lui-même et de par ses principes essentiels sur la valeur du sang que cet Etat s'opposait au christianisme ; ainsi, de toutes manières, Barth le disqualifiait comme non-chrétien, et par suite aussi, il admettait l'idée d'une société chrétienne. Après tout, lorsque les théologiens catholiques parlent de la société chrétienne, eux non plus ne placent pas nécessairement sous ce mot autre chose que le concept d'une société en accord avec les faits et les principes évangéliques.

Par des considérations analogues, sans doute réussirait-on à montrer que le barthisme accepte au moins implicitement le concept d'art et de philosophie chrétienne.

Ainsi, à la question de la valeur de l'histoire profane, comme à celle de la valeur de l'histoire chrétienne, Barth apporte une réponse qu'il lui est permis de qualifier de positive. Pourtant l'accent propre au barthisme est posé ailleurs, je veux dire sur la vanité intrinsèque de notre temps au regard des réalités absolues. Barth le répète sans cesse : l'être que nous sommes vraiment ne peut apparaître dans l'ici-bas : aussi la foi « qui nous fait accepter calmement la vie nous ôte ce calme ([52]) » : langage dialectique par lequel Barth nous donne à entendre la nécessaire prépondérance de notre désir de l'éternité sur notre participation au temps. Le chrétien doit accueillir dans un grand amour les tâches de la vie, car elles lui vaudront de pouvoir glorifier Dieu, en restituant au visage meurtri du monde les traits de son Créateur ; mais, à l'heure même de son engagement le plus passionné, il veillera par-dessus tout à nourrir en soi une pure espérance : il se maintiendra en état de disponibilité à l'égard d'un miracle absolu, d'un événement *vertical* ([53]) (par rapport au développe-

(52) *Parole de Dieu et parole humaine,* p. 79.
(53) *Der Römerbrief,* p. 35 : « das reine absolute vertikale Wunder ».

ment horizontal de l'histoire), sur lequel ses prestations ne peuvent rien par elles-mêmes, et qui demeure dans la toute-puissance et dans la liberté du Seigneur ; miracle et événement dont nous sommes au reste absolument sûrs, car un Dieu fidèle nous l'a promis dans le Christ, — aussi sûrs que le paysan qui travaille sa terre sous le ciel grisâtre de l'hiver finissant est sûr du miracle du soleil. Encore cette comparaison est-elle partiellement fallacieuse : car l'événement des temps de la fin, si conditionné qu'il soit du dehors par notre foi, ne fera ni s'épanouir ni mûrir un germe mystérieux que notre labeur eût enfoui dans nos œuvres. Ainsi l'Eglise doit-elle vivre dans l'attente d'un accomplissement qui ne prolonge pas nos civilisations les plus spiritualisées. Au regard de notre existence dans le Christ, déjà effective eschatologiquement, toute l'histoire humaine est radicalement périmée ; elle s'est évanouie et fondue dans un pur passé, même selon sa présence, même selon son avenir terrestre le plus lointain. « Ce temps-là, dans sa totalité, est révolu ; dans la Croix du Christ, il est devenu passé, avec toutes ses possibilités passées, présentes et futures... Dans ce temps-là, c'est-à-dire dans la succession des événements que nous appelons l'histoire, l'Eglise n'a rien à attendre (54) » et toutes les virtualités, encore secrètes, de notre univers expérimental, sont pour elle, en ce qui concerne son vœu d'absolu, privées de toute valeur. A tous les événements empiriques, d'avance, elle dit déjà : τὰ ἀρχεῖα παρῆλθεν, vetera transierunt (55). « Venturus est », Il viendra : en ces deux mots du symbole, se concentre toute son attente (56) ; son regard n'aperçoit plus d'autre avenir, et elle engage toute notre vie sur cette promesse.

Reste à savoir si ces vues de Barth lui sont propres, au sein du protestantisme orthodoxe contemporain. A notre avis, la réponse négative ne fait pas de doute. A première vue, l'ouvrage récent d'un autre théologien protestant, Oscar Cullmann, *Christ et le temps,* donne l'impression de porter un autre jugement que Barth sur la valeur de l'histoire chrétienne et profane ; mais cette impression ne résiste pas à l'examen.

Certes, dans *Christ et le Temps,* le barthisme se voit adresser un grave reproche. Selon Cullmann, l'Ecriture ignore absolument une « éternité » qui serait « atemporalité » (Zeitlosigkeit) ou forme d'être supérieure au temps (Ueberzeitlichkeit). Là où elle salue en Dieu l'Eternel, elle n'entend pas par cette désignation le soustraire à la condition temporelle ainsi que le fait le concept platonicien d'éternité : elle lui confère simplement une durée indéfinie et sans doute aussi le privilège d'échapper à tout vieillissement. Pareillement, quand

(54) *Credo,* Paris, 1936, p. 154. Et déjà *Der Römerbrief,* p. 181.
(55) *Dogmatik,* I, 2, p. 60, p. 285.
(56) *Credo,* pp. 152, 156, 158.

l'Ecriture exprime nos fins en termes de « vie éternelle » et les oppose par là à notre existence temporelle présente, elle ne suggère aucunement l'opposition, platonicienne elle aussi, du Jensseits au Diesseits, d'un au-delà à un en-deçà ; elle distingue simplement deux phases d'un même temps, deux éons, l'éon de ce monde et l'éon du monde céleste, situés en prolongement l'un de l'autre sur la ligne de la même durée historique. Ainsi, estime Cullmann, bibliquement, les « choses dernières » désignent bonnement les choses *à venir,* dans le sens le plus immédiat et, pour ainsi dire, le plus expérimental de ce mot. Tout autre la conception eschatologique barthienne. Sans doute, dans ses ouvrages les plus récents, Barth renonce à ses vues premières selon lesquelles l'éternité eût été atemporalité pure (57) ; il la conçoit désormais comme une « Ueberzeitlichkeit », comme une sorte de condensation du temps ; mais il n'en reste pas moins qu'à la manière grecque, il maintient entre le temps et l'éternité une différence qualitative, une relation d'opposition ontologique de l'en-deçà à l'au-delà, au lieu de voir simplement dans l'éternité « le temps prolongé à l'infini vers le passé et vers l'avenir (58) ». C'est là, chez lui, la survivance d'un thème puissamment orchestré à l'époque du *Römerbrief* suivant lequel la temporalité était la « forme cosmique de la chute (59) », et l'histoire, la condition même de l'homme pécheur ; d'où il suivait — et il suit encore chez le Barth d'aujourd'hui — que la futurition *temporelle* des choses dernières n'est temporelle qu'à nos yeux : en réalité, l'ἔσχατον, et entendons bien *notre* ἔσχατον, est déjà présent, de la présence même de l'éternité divine supra-temporelle ; il n'est à venir que « pour nous », « de notre point de vue » et qu'en raison d'une sorte d'illusion qui nous le fait voir du dehors (60).

En tout cela donc, estime Cullmann, Barth trahit les simples notions de l'Ecriture. Accusation grave assurément, surtout si l'on observe que cette trahison de la foi se fait au profit de la raison et consacre la suprématie de celle-ci : plus que quiconque Barth entend refuser toute concession à la théologie naturelle ; mais il ne voit pas qu'en utilisant, pour définir les choses dernières, des concepts d'*éternité* et d'*absolu* empruntés à la philosophie grecque, il subordonne la doctrine de l'Ecriture sur Dieu et sur notre destinée à des constructions métaphysiques de notre raison pécheresse. Dieu et nos fins dernières sont, dit-il, des réalités supra-temporelles ; comment ne

(57) *Christ et le temps,* p. 44. Cullmann cite ici la *Dogmatik* de Barth, II, 1, 1940, p. 685.

(58) *Christ et le temps, ibid.*

(59) *Ibid.,* p. 45.

(60) *Ibid.,* p. 46. Au sujet de cette conception barthienne de l'accomplissement déjà actuel de nos fins, nous nous permettons de renvoyer à notre étude *Histoire et réalités dernières,* dans *Ephemerides theologicae Lovanienses,* t. XVIII, 1941, t. XIX, 1942, surtout pp. 245-250.

comprend-il pas qu'un tel langage, en subsumant Dieu sous nos catégories philosophiques, sacrifie sa souveraineté sur nos esprits ([61]) ?

Ainsi Cullmann contre Barth. Et de fait, aujourd'hui encore, dans sa *Dogmatik* comme naguère dans son *Römerbrief,* Barth situe les choses dernières dans une sphère supra-temporelle : Cullmann a raison de l'affirmer. Mais ce serait une question de savoir si, ce faisant, Barth manque à l'Ecriture ou si au contraire ce n'est pas Cullmann, qui, par son interprétation purement temporelle de l'éternité, méconnaît les orientations certaines de la pensée biblique. Nous n'avons pas, ici, à prendre parti sur ce point ([62]). Ce que nous voulons observer — car c'est bien ici que nous voulions en venir — c'est que la réponse à ce problème n'intéresse pas, comme on pourrait le croire, l'unique question traitée dans ces pages, la question de la valeur de l'histoire chrétienne et de l'histoire profane. Imaginons que Barth

---

(61) *Ibid.*, p. 10.

(62) Observons seulement ceci : l'Ecriture, il est vrai, ne conçoit guère *explicitement* l'éternité que comme une existence temporelle sans commencement ni fin ; mais dès l'Ancien Testament (cfr par ex. *Is.*, 40, 28 ; 41, 4 ; 43, 10 ; 44, 6 ; 48, 12) elle sollicite nos esprits vers l'idée de l'éternité supra-temporelle (cfr Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* t. I, p. 93) ; dans le nouveau Testament, même sollicitation, même énonciation implicite dans *Jo.*, 8, 58 ; 17, 24 ; *Apoc.*, 1, 4 ; *2 Cor.*, IV, 18 ; *1 Tim.*, VI, 16, etc. C'est l'avis de H. Sasse, à l'art. αἰῶν dans Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, p. 208 : « Als Gottesprädikat enthält αἰώνιος nicht nur den Begriff der unbegrenzten, anfangs- und endlosen Zeit, sondern zugleich den der die Zeit transzendierenden Ewigkeit » ; avis bien préférable à la négation un peu simpliste de Cullmann. Ce qui est vrai, c'est que la conscience chrétienne n'amena ce concept à l'état explicite que sous l'influence de la philosophie grecque. Mais précisément, c'est cette influence que les théologiens protestants ne veulent pas reconnaître ; ou plutôt, ils en admettent le fait, mais quand il a lieu, cette « hellénisation » du christianisme aboutit toujours, selon eux, à une corruption de celui-ci : jugement qui s'inspire de l'axiome spécifiquement protestant suivant lequel la raison, « tombée de Dieu », est incapable de toute théologie : historiquement donc, la raison grecque, appliquée à déterminer l'absolu, n'a pu réussir à dégager aucune note applicable au Dieu vivant de l'Ecriture ; et dans le cas présent, sa conception de l'éternité n'a pu que fausser la notion biblique de l'Eternel. Si un théologien catholique se sentait tenté de dénoncer, lui aussi, comme dommageable sous tous rapports l'action de la pensée grecque et de ses « catégories » sur les catégories rigoureusement chrétiennes, peut-être ferait-il bien de remarquer que cette condamnation ne pourrait guère se fonder à priori qu'à partir d'une doctrine de l'aveuglement total de la raison en matière de réalités dernières ; doctrine bien peu conciliable avec sa profession de foi.

Ainsi, nous donnons raison à Barth (contre Cullmann) : son concept d'éternité est à tout le moins dans le prolongement de l'Ecriture. D'un autre côté, nous lui disons : pourtant, ce concept n'accède pas à sa formulation explicite sans l'influence de la raison naturelle. Dès lors, nous lui adressons à lui aussi une critique : Barth va répétant que nos idées philosophiques sur Dieu n'ont rien de commun avec le Dieu de la Bible ; mais c'est que lui-même se méprend sur les démarches de sa propre pensée : quand il parle de « choses dernières » *opposées* aux « avant-dernières » et de réalités « éternelles » *opposées* aux « temporelles », il met en œuvre un contenu métaphysique, connaturel à notre esprit, et que la Bible ne lui procure pas explicitement ; quoiqu'il en ait, il affirme, en l'exerçant, la possibilité d'une théologie naturelle.

renonce à ses vues sur la différence qualitative entre le temps et l'éternité, pour embrasser les vues de Cullmann : il n'aurait pas, pour autant, à renier sa théologie des valeurs terrestres, telle que nous l'avons exposée plus haut. Nous l'avons vu : cette théologie a ceci de propre et même d'essentiel qu'elle refuse la moindre continuité ontologique entre les prestations de notre vie présente et le royaume de Dieu : de notre existence actuelle à l'existence eschatologique, pas de proportion ; pas même de *disposition* intrinsèque de la première à l'égard de la seconde ; eh bien, cette dénégation, ce refus de toute « condignité », Barth pourrait le maintenir, si, à la manière de Cullmann, il en venait à situer la vie future dans un avenir temporel homogène à notre présent. Cela est si vrai que Cullmann professe, lui aussi, toute discontinuité entre le ciel et la terre ; je veux bien que, dans son ouvrage, il a omis de traiter expressément ce point ([63]) ; pourtant, telle ou telle énonciation incidente indique assez la direction de sa pensée. Il reproche au catholicisme de « transposer en grande partie dans le présent ce que le christianisme primitif déclare au sujet de l'avenir ([64]) ». N'en doutons pas : ce reproche a pour lui la signification que voici : le catholicisme commet l'erreur de voir dans la vie chrétienne d'aujourd'hui une certaine préparation, par l'intérieur, une mystérieuse élaboration des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. Ainsi pense Cullmann, et ainsi doit-il penser, en théologien protestant : car cette vue est celle de la Réforme tout entière, et son abandon signifierait le renoncement à celle-ci.

(A suivre). Léopold MALEVEZ, S. I.

---

(63) Dans la troisième partie de son livre, Cullmann consacre le chapitre IV à la question : *Faut-il opter pour le monde ou renoncer à lui* (pp. 151-153) ? Il répond qu'aux termes de la Bible, le monde appelle de nous une acceptation mêlée de renonciation. Mais il n'énonce rien sur le sujet qui nous intéresse particulièrement, à savoir sur la relation des œuvres de ce monde à la vie future : simple symbolisation, ou bien quelque chose de plus ? Je note aussi que, selon lui, l'opposition (barthienne) entre temps et éternité devrait conduire logiquement à une renonciation pure et simple au monde. Ce n'est pas si sûr : nous avons vu que la théologie de Barth lui permet de fonder une doctrine d'engagement.

(64) *Ibid.*, p. 104.

SEXUALITE ANIMALE ET AMOUR HUMAIN

Une étude portant sur la famille (1) doit nécessairement s'arrêter d'abord à l'aspect biologique des problèmes, qui seront examinés ensuite sous l'angle juridique ou sociologique, moral ou religieux.

Il est évident en effet que la famille tend à l'accroissement du nombre des vivants et l'on entrevoit d'emblée combien est longue la liste des questions qui pourraient être dès lors soulevées, du point de vue biologique : hérédité, eugénisme... C'est tout un monde qu'il conviendrait d'explorer et ce serait une tâche fort délicate, mais fort nécessaire d'ailleurs, que de s'appliquer à trier, dans la foule des observations qui ont été accumulées et des expériences qui ont été poursuivies, ce qui est vraiment sûr et objet de science authentique et ce qui reste encore du domaine de l'hypothèse. Un volume entier (2) n'y suffirait pas et il y faudrait une compétence peu commune. Cet article n'abordera donc nullement ce côté du problème biologique.

Mais un autre groupe de questions surgit. Qui dit famille et procréation, dit — ou du moins devrait toujours dire — amour. Et ce que le psychologue et le moraliste demandent alors à la biologie, c'est d'analyser avec eux quelle part revient à l'instinct sexuel dans ce mouvement si violent, qui envahit tout l'être, autant sentimental et spirituel que charnel, et qui fait désirer une prise de possession totale de l'autre ; quels sont les mécanismes physiologiques qui sous-tendent l'élan des cœurs et des âmes, qui en expliquent la violence, les déformations possibles. Là encore, c'est un monde immense qu'il importerait de défricher, nous ne saurions l'exposer ici dans son ensemble (3).

Mais, dans l'exploration qui serait ainsi faite de l'instinct sexuel inclus dans l'amour, on est très vite conduit à faire des comparaisons entre ce que l'on constate chez l'être humain et ce que l'on peut observer dans les espèces animales ; et l'on rencontre un grand nombre

---

(1) Le présent article sera repris comme premier chapitre d'un livre collectif qui portera le titre : *Recherche de la famille,* Ed. famil. de France, Paris.

(2) Sur l'ensemble de cette question on lira avec profit le livre de Paul Carnot, Professeur à la Faculté de Médecine de Paris : *La Famille génétrice et génophylactique,* Paris, Baillière, 1946. Sur l'hérédité, voir notamment Guyenot, *L'hérédité,* Paris, Doin, 3e édition, 1942.

(3) Très nombreux sont les livres qui mettent fortement l'accent sur cette liaison somatopsychique qui constitue l'amour humain intégral. Tel *L'essai sur l'amour humain* de Jean Guitton, Paris, Aubier. Tels aussi nos essais *Le Corps et l'Ame,* Paris, Plon ; *Education de l'amour,* Paris, Plon. Telles aussi les brochures du Docteur Jouvenroux, notamment : *Témoignages sur l'amour humain,* Paris, Editions ouvrières. Voir aussi *Médecine et sexualité,* par le Groupe lyonnais d'études médicales, collect. *Convergences,* Paris, Spes (sous presse).

d'auteurs qui sont allés chercher les lumières qu'ils désiraient projeter sur la sexualité humaine dans la science zoologique et la sexologie universelle.

C'est sur l'intérêt et la valeur des observations qu'ils rapportent et des conclusions que certains en tirent, que nous voudrions réfléchir dans ces pages. Ce n'est donc pas une documentation de première main sur l'animal que nous versons au débat, nous ne sommes pas, hélas, naturaliste. Mais, mettant à contribution la science des autres, nous tenterons de la confronter avec ce que nous savons dans le domaine qui nous est plus familier de la psychologie sexuelle humaine et de l'amour.

I. A TRAVERS LE MONDE ANIMAL

La première impression que l'on peut retirer d'une incursion dans le domaine zoologique en matière de sexologie, c'est la diversité infinie des modes de transmission de la vie et du comportement qui l'accompagne. Diversité telle qu'elle est même déconcertante et qu'elle permet à des esprits, plus épris de pittoresque que de souci de synthèse, d'accumuler détail sur détail. Un livre, qui avait fait jadis beaucoup de bruit, *Physique de l'amour, essai sur l'instinct sexuel*, de R. de Gourmont (4), serait l'exemple typique de cette attitude.

Elle aboutirait facilement à une sorte de scepticisme élégant, non sans liaison du reste avec un amoralisme profond. L'auteur ne faisait pas de difficulté de le reconnaître, quand il écrivait... « la nature veut tout, elle est complaisante à toutes les activités et ne refuse aucune analogie à aucune de nos imaginations. Elle veut les constructions sociales de l'abeille, elle veut aussi la vie toute d'amour du grand paon, de l'osmie, et du sitaris. Elle veut que les formes qu'elle a créées se conservent indéfiniment et pour cela tous les moyens lui sont bons... Il n'y a pas dans la volonté de vivre la moindre trace de notre pauvre petite morale humaine ».

Et déjà cependant un esprit aussi dilettante que le sien était obligé aussitôt de se reprendre et d'ajouter : « Si l'on veut une morale unique, c'est-à-dire un commandement universel, tel que toutes les espèces le puissent écouter, tel que, en fait, elles le suivent selon l'esprit et selon la lettre ; si l'on veut en d'autres termes déterminer quel est le but de la vie et le devoir des êtres vivants, il faut évidemment trouver une formule qui totalise les contradictions, les brise et les transforme en une affirmation. Il n'y en a qu'une et on la répétera sans craindre et sans permettre aucune objection : le but de la vie est le maintien de la vie ».

Ainsi, même aux yeux d'un R. de Gourmont et à l'instant même

(4) Paris, *Mercure de France*. Les passages cités sont à la page 11.

où il raille « notre pauvre petite morale humaine », une loi — et unique pour lui — se dégage des faits innombrables qu'il va présenter avec une virtuosité d'écriture séduisante, loi qu'il dénomme même « le devoir » des êtres vivants, à savoir que sexualité et fécondité sont indissolublement liés.

On retrouve la même loi, mais sous une forme plus technique, dans le livre du Prof. Carnot : la sauvegarde de l'espèce entraîne comme conséquence que « le nombre des œufs des jeunes sera d'autant plus grand que la génophylaxie sera moins bonne et les risques de destruction plus élevés ». Il appelle cette vérité de base : « loi de compensation ».

Elle est, pour ainsi dire, la formule complémentaire d'une première loi, dite « loi évolutive », en vertu de laquelle « la génération est d'autant mieux assurée et protégée, avec un moindre gaspillage de matériel vivant et un meilleur rendement génétique, qu'il s'agit d'animaux plus évolués ».

Et le Prof. Carnot trace alors à grands traits une sorte de tableau général de l'évolution de la sexualité le long du déroulement des espèces animales que nous prenons la liberté de citer presque intégralement.

Une première catégorie est caractérisée par une *fécondation externe* : les gamètes sont libérés dans les milieux extérieurs, les jeunes y naissent de géniteurs inconnus. Cette catégorie comprend les animaux les moins évolués : vers, mollusques, crustacés, poissons, batraciens anoures.

L'auteur note que ce type de génération, dont on devine que les produits sont mal protégés, est fort loin du concept familial. Il présente cependant quelques cas bien curieux d'attraction intersexuelle (parures de noces, coquetterie des femelles, combats nuptiaux entre mâles), de rapprochement intersexuel transitoire, quoiqu'on n'y rencontre pas d'accouplement véritable ; mais surtout des faits intéressants de protection des œufs ou des jeunes par l'un ou l'autre des géniteurs.

Ce sont par exemple — les pages suivantes du livre du Prof. Carnot développeront cela en détails précis — une nidification par le mâle chez l'épinoche ; une gestation externe sur les appendices ventraux de la femelle chez l'écrevisse, ou sur le dos de la femelle dans d'autres espèces, ou sur les pattes postérieures du mâle chez le crapaud accoucheur, voire une poche incubatrice dorsale chez le mâle hippocampe ou dans la bouche ou les branchies de telles autres espèces...

L'autre catégorie comprend les animaux à *fécondation interne* : les gamètes mâles sont dirigés par copulation au contact des gamètes femelles dans l'organisme maternel. Ainsi la fécondation est beaucoup plus sûre et ses produits mieux protégés.

Deux grands groupes échelonnent la progression de la perfection biologique de cette forme de sexualité plus évoluée, les animaux ovipares, les animaux vivipares.

Chez les *animaux ovipares* les œufs, une fois fécondés, sont pondus au dehors. Un danger subsiste pour la survie de l'espèce. Parfois, ces œufs sont dépourvus de protection et abandonnés au soleil, comme chez beaucoup de reptiles, tels les crocodiles, les tortues. Mais le plus souvent ils sont abrités et les jeunes sont soignés, mais de façon fort différente selon la hiérarchie des groupes : insectes d'une part, et oiseaux ovipares de l'autre.

Chez les *insectes,* le mâle a généralement un rôle uniquement fécondant, si bien qu'il disparaît aussitôt ce rôle accompli ; souvent même il est alors tellement inutile qu'il est tué, par exemple par les ouvrières sociales chez les abeilles, ou même dévoré par la femelle elle-même, comme chez la mante.

Mais il est intéressant de noter aussi combien ce rôle éphémère du mâle est cependant étendu, dans les colonies sociales d'insectes : chez les abeilles par exemple, « en quelques instants seulement de vol nuptial, le mâle unique introduit dans la femelle reine, unique aussi, de quoi féconder en cinq ans plus de deux millions d'œufs ». Et le Prof. Carnot remarque le « caractère social dangereux d'un pareil mode de reproduction, où tout l'avenir de la ruche dépend d'un seul acte génital de quelques secondes, entre deux géniteurs uniques, d'ailleurs de même souche génétique ».

Dans ces colonies, socialement si spécialisées, la femelle est d'ailleurs, elle aussi, exclusivement fécondante. Sa tâche de pondeuse est tellement accaparante (telle termite pond ses œufs au rythme de un par seconde), qu'elle l'empêche de remplir un rôle protecteur des jeunes, issus de sa fécondité. De là la nécessité de la spécialisation de nourrices asexuées, consacrées aux soins des larves.

Ou bien encore dans telles autres espèces, la mère disparaît avant la naissance des jeunes. Et leur survivance est alors assurée par une sorte de prévoyance de l'espèce qui la fait pondre ses œufs dans des abris de genres extrêmement divers, où apparaît un génie inventif étourdissant de la vie, abris qui sont en même temps des garde-mangers préparés d'avance ; Fabre en a narré avec son talent incomparable des exemples saisissants.

En arrivant ensuite aux *oiseaux*, on rencontre des ébauches très nettes, sinon plus, de familles. La mère prépare avant la ponte un nid protecteur, elle y couve ses œufs, puis elle abrite, chauffe, nourrit, éduque ses oisillons. Souvent aussi le père contribue à cette tâche et nourrit à la fois la femelle et les petits. Mais, dès que la progéniture est en état de voler et de subvenir elle-même à ses besoins, cette préfigure d'amour paternel, maternel et filial disparaît, le groupe se

disloque et mâle et femelle se hâtent de recommencer, chacun de son côté, un nouveau cycle reproducteur.

Dans quelques espèces d'oiseaux cependant on observe ce que l'auteur appelle « de vieux ménages, affectueux et fidèles, qui, d'une saison à l'autre, retrouvent leur ancien nid et qui ressemblent déjà beaucoup à ce qu'il y a de meilleur dans la solidarité familiale humaine ».

En montant plus haut dans l'échelle des espèces vivantes, on trouve certains animaux, dits *ovovivipares,* chez lesquels les œufs mûrissent dans les oviductes, de telle sorte qu'ils sont tout près d'éclore à leur sortie. C'est une sorte de pont entre les ovipares et les vivipares, que nous allons maintenant rencontrer.

Avec les *animaux vivipares* se confirme la protection par la mère de la progéniture, par la gestation, puis par l'allaitement, comme cela se voit chez les mammifères.

Le rôle de la mère est considérable ; le mâle n'est le plus souvent chargé que d'une fonction très éphémère de fécondation, après quoi il s'éloigne, la femelle étant de ce fait polyandrique, au moins le long des années. La gestation interne, avec tout son système anatomique et fonctionnel de placenta qui assure l'abri, la nutrition, le maintien de la température de l'embryon, est suivi, après la mise-bas, d'une « symbiose » entre le petit et la mère, qui assure son alimentation par la lactation, et son développement par une phase quelquefois assez longue de protection et de dressage à la fois.

Mais une fois le jeune assez développé et capable de se suffire, il y a dispersion, parfois très brusque, et les nouvelles portées n'ont plus aucun lien avec les précédentes.

« Exceptionnellement, chez quelques grands félins (lion), chez quelques anthropoïdes (gorille), on observe des ménages familiaux, à terme ou durables : le mâle, après son rôle fécondant, assume encore un rôle protecteur, non seulement vis-à-vis des jeunes, mais encore vis-à-vis de la femelle... Le couple générateur, devenu couple familial, est alors de type patriarcal : le mâle, plus grand et plus fort que la femelle, se charge de la poursuite des proies, de la nourriture et de la défense de toute la famille, tandis que les soins de la progéniture incombent à la mère ».

Tel est, en bref, le message de l'histoire naturelle (5). Cette incursion dans le domaine de la zoologie suffit à situer les problèmes que nous voudrions précisément, sinon résoudre, du moins amorcer dans cette étude.

(5) On trouvera dans le livre, classique, du docteur A. Hesnard, *Traité de sexologie humaine,* Paris, Payot, de très nombreux documents sur la sexologie animale. Quant aux travaux des spécialistes en zoologie, aux monographies de techniciens, nous ne saurions en donner ici des références, notre dessein est autre qu'une recension minutieuse.

II. CONFRONTATION

Guidés par les spécialistes ou leurs interprètes compétents, nous sommes conduits à retenir l'idée d'une progression qui se hausserait de palier en palier, depuis les formes les plus rudimentaires de la sexualité, assez voisines au début des stades végétaux, jusqu'à la forme familiale qu'elle atteint dans l'humanité. Et l'histoire de notre propre espèce nous montrerait une fixation presque universelle, et dès l'origine, de la monogamie et de la continuité du couple.

La question qu'il convient maintenant d'élucider se précise donc : de l'animal à l'homme n'y a-t-il, dans le domaine de la sexualité, qu'une simple progression ? ou bien sommes-nous en présence d'une continuité, certes, mais marquée par l'acquisition de caractères si spéciaux, si différents qu'il faut tout autant parler de discontinuité ?

Le désir qu'exprimait R. de Gourmont en tête de son essai, lorsqu'il disait que son livre voudrait « situer la vie sexuelle de l'homme dans le plan unique de la sexualité universelle » (le mot « unique » donne son vrai sens à l'intention) est-il de bonne méthode scientifique ? ou bien ne risque-t-on pas de mutiler l'objet que l'on se propose d'étudier et qui est précisément la sexualité humaine, si on la replace exactement sur le même plan que la sexualité animale ?

C'est une tendance de l'esprit scientifique contemporain que de recourir à l'observation et à l'expérimentation sur l'animal, en présence d'un problème de biologie humaine difficile à résoudre directement. On sait quel enrichissement la science a trouvé là et quelle fécondité la médecine y a puisée. L'expérimentation bernardienne a bouleversé de fond en comble les conceptions de la physiologie, de la pathologie, de la thérapeutique : il ne viendrait à l'idée de personne de répudier, voire de sous-estimer, l'acquis si précieux qu'un tel labeur a obtenu.

Mais il convient cependant de ne pas se laisser emporter sans esprit critique dans le courant qui pousse, quasi instinctivement, à transposer purement et simplement, les problèmes de la vie somatique humaine sur le plan de la zoologie. Il ne faut pas que la richesse des acquisitions que nous devons à ces méthodes nous fasse oublier qu'elles ne peuvent étreindre qu'une partie du réel.

Cela est déjà incontestable lorsqu'il s'agit d'étudier des fonctions comme la respiration. Bien qu'elles soient celles qui assurent notre vie « animale » — il serait plus juste de dire notre vie « végétative » — elles n'en sont pas moins incorporées à une unité totale qui ne cesse d'être autant psychique que physiologique (6). Mais, s'il est

(6) Nous nous sommes appliqué à remettre ces vérités en lumière dans *Le corps et l'âme*, Paris, Plon. Nous ne saurions en reprendre ici la démonstration. Nous disons « remettre » en lumière, car il y a là un oubli commis par

vrai que les battements du cœur ou l'assimilation de la moindre parcelle alimentaire peuvent être modifiés par l'annonce d'une mauvaise nouvelle, troublés par une préoccupation, et par conséquent ne sont pas rigoureusement identiques chez le cheval ou le cobaye et chez nous, à plus forte raison peut-on et doit-on se demander si la sexualité humaine doit être purement et simplement assimilée à la sexualité animale. Qu'il y ait des analogies, cela est indéniable, que la connaissance de ces analogies soit profitable, c'est très sûr aussi, mais une identification ne serait-elle pas une mutilation ?

Toutes nos fonctions, disions-nous, sont soumises aux influences du moral et toutes conditionnent profondément notre état psychique et moral ; il n'y a pas là action de deux puissances qui se suffiraient chacune à elle seule, dans son domaine, la physiologie de son côté entièrement indépendante et la psychologie non moins autonome, et entre les deux, plus ou moins souvent, plus ou moins occasionnellement une liaison ; comme le laisse supposer l'expression courante, fort insuffisante, qui parle des « relations » du physique et du moral. C'est de la façon la plus constante, en même temps que la plus étroite, que tout est, chez l'homme vivant, unité. Mais cela, qui est vrai et doit être rappelé pour toutes les fonctions corporelles, l'est infiniment plus pour la fonction sexuelle ; plus que toute autre, elle est intrinsèquement corporéo-spirituelle, si on peut écrire un mot aussi barbare.

Elle conditionne étroitement en effet notre morphologie, elle intervient de façon primordiale dans notre évolution staturale, elle colore notre mentalité de son cachet masculin ou féminin, les émotions qu'elle suscite en nous mettent en mouvement les fibres les plus intimes de notre sensibilité, son épanouissement dans l'orgasme partagé éveille dans les couches les plus profondes de notre personnalité des retentissements qui nous transfigurent. Et tout autant son activité dépend étroitement de nos dispositions sentimentales, nos désirs physiques sont exaltés ou éteints par les variations de notre humeur. Bref aucune de nos fonctions n'est à ce point pétrie de chair et d'esprit.

Comment dès lors l'assimilation avec la sexualité animale serait-elle possible ? voire quelle peut être la portée d'une comparaison ?

L'animal ne pourra manifester à qui l'observe que des modifications organiques, soit anatomiques, soit fonctionnelles, et des changements de « comportement ». Mais que nous révèle, en définitive, ce comportement ? est-ce qu'il est légitime, en stricte rigueur méthodologique, de le confondre avec des « sentiments » ?

Que l'animal sente, c'est bien sûr, ses réactions en témoignent.

---

la science moderne, tandis que le souci de l'unité dominait les conceptions hippocratiques par exemple.

Mais qu'est-ce pour lui que « sentir » ? Nous surprenons le mâle de telle espèce en train de poursuivre la femelle et nous disons qu'il est mû par le désir. Qu'est-ce pour lui que « désirer » ? Quelle commune mesure avec ce qu'éprouve un époux qui contemple le corps certes mais plus encore le visage et le regard de celle vers qui le porte un élan qui est autant un appel à la communion des âmes qu'une fusion des corps ?

Tel autre exécute autour de la femelle des allées et venues ; nous disons qu'il cherche à la séduire... Il chante et nous disons qu'il la charme... Mais nous ignorerons à jamais ce que perçoit la femelle du rossignol. En réalité nous transposons dans une supposée psychologie animale ce que ses actes nous suggèrent, par analogie avec la façon dont nous traduisons nos sentiments par nos attitudes et nos gestes. Nous cédons à une tendance anthropomorphique qui risque fort de nous faire illusion, de nous induire en erreur.

Les parures nuptiales ?... Mais comment les yeux de la faisane voient-ils le plumage somptueux que, nous, nous admirons. Ce sont nos yeux, ou plutôt c'est notre esprit qui voit de la beauté dans les couleurs des ailes des papillons, dans les modulations des oiseaux chanteurs... Peut-être l'attrait du mâle par la femelle et de la femelle par le mâle est-il d'un tout autre ordre, et exclusivement affaire d'effluves, pas même olfactives, mais vibratoires.

La question reste à l'étude et l'observation des comportements garde, certes, un intérêt réel. Et il faut reconnaître que souvent — toutes proportions gardées — c'est sur des manifestations extérieures que nous nous basons pour deviner ce que sentent et pensent nos semblables eux-mêmes, tant qu'ils ne nous en font pas confidence par la parole.

Il reste cependant qu'il n'est pas du tout sûr que la connaissance que nous acquérons des comportements sexuels des espèces animales nous aide à disséquer les mécanismes profonds de ce qui se produit dans la sexualité humaine, même si nous limitions l'examen à ce qui se passe à l'occasion de la mise en action de la fonction de reproduction proprement dite.

*
* *

Si maintenant l'on considère spécialement cette puissance de transmission de la vie, comment ne pas être frappé de la différence que présentent les fécondités animales et la fécondité humaine ? Déjà le Prof. Carnot nous le faisait remarquer en formulant sa loi de compensation par laquelle il codifiait la constatation que, dans les espèces où les soins du nouvel être sont très minutieux et donnent

ainsi le maximum de chances pour sa survie, le nombre des œufs et des jeunes est d'autant plus réduit.

Leuwenhoeck estimait le nombre des œufs de l'huître adulte à dix millions (nous citons d'après le Prof. Carnot). Poli, il est vrai, réduisait ce nombre à un million deux cent mille, mais il remarquait que, si tous ces œufs donnaient des huîtres adultes, s'il n'y avait pas la déprédation par les crabes et les poissons qui en sont friands, la postérité d'une seule huître remplirait douze mille tonneaux. Et l'on retrouve la même prodigalité de la vie chez d'autres espèces, la femelle de homard pond de six à douze mille œufs, la carpe six cent mille, la morue, au dire de Leuwenhoeck, neuf millions...

Si l'on met de tels chiffres en comparaison avec ce qui se passe dans l'espèce humaine, avec la ponte d'un seul ovule par cycle mensuel, on ne peut se défendre d'étonnement. Certes cette ponte se renouvelle tous les mois, certes les chances de fécondabilité de cet ovule sont portées au maximum par le nombre des spermatozoïdes émis à chaque acte sexuel ; mais ces animalcules masculins sont fragiles et la période durant laquelle l'ovule est apte à être fécondé est très courte. Aussi le fait est là : même les couples les plus féconds ne donnent qu'un nombre infime d'enfants, à côté de la « progéniture » qu'obtiennent les espèces animales. Les mots eux-mêmes ont ici une pleine valeur.

Déjà dans certaines espèces de mammifères — nous l'avons signalé plus haut — il y a une descendance peu nombreuse et corrélativement un attachement des géniteurs à leurs petits et réciproquement. On a là une ébauche du phénomène biologique, psychique et moral qu'est la famille, laquelle va s'épanouir dans l'espèce humaine dont elle constitue un trait caractéristique.

C'est qu'aussi bien, devant ces différences du nombre des engendrés, l'idée vient à l'esprit, elle s'impose à mesure qu'on réfléchit, que la fécondité humaine ne recherche pas tant le nombre qu'elle ne tient à la qualité du nouvel être qui viendra au monde. Tout se passe comme si, au lieu d'une pullulation de vivants, il y avait là apparition d'un organisme privilégié.

La longue gestation par la femme confirme cette hypothèse, d'autant qu'elle est suivie d'une phase, longue aussi, d'éducation. Contrairement aux autres rejetons qui, quasi dès leur éclosion, peuvent se suffire à eux-mêmes, l'enfant naît si cruellement dépourvu de tous moyens de se nourrir, de se préserver des variations de température, de se défendre contre mille dangers qu'il périrait infailliblement, s'il était abandonné tel quel.

Un jugement superficiel pourrait conclure qu'il y a là pour notre espèce une faiblesse et que la vie a marqué un recul en aboutissant à la forme humaine. Bien au contraire. Il se trouve en fait que cette longue période de latence entre la venue au monde et la pleine pos-

session des moyens qu'il acquerra d'année en année permet à l'enfant d'homme l'élaboration patiente et minutieuse (7) d'un magnifique réseau de connexions nerveuses, comme il n'en est pas d'autre exemple dans les espèces vivantes.

Il y a donc bien dans l'espèce humaine, comme chez toute autre, une sexualité qui tend à la fécondité. Mais cette fécondité est marquée d'emblée d'un caractère qui la met à part : elle est au service de l'activité nerveuse, et donc psychique et morale, qu'aura le nouveau venu ici-bas.

Ainsi dans sa finalité la plus indiscutable, la reproduction, la sexualité humaine est caractérisée par des orientations qui, tout en l'apparentant à la sexualité animale, l'en distinguent.

*
* *

Mais voici venir maintenant une autre source de différences.

On est vite amené en effet à constater que les espèces animales ne peuvent que très exceptionnellement dissocier sexualité et fécondité, tandis que l'être humain dispose, et probablement dispose depuis de longs siècles, de moyens de se procurer le plaisir sexuel, tout en rusant avec la conception. Bien avant Malthus, Onan connaissait les manœuvres anticonceptionnelles. Certains sociologues n'ont pas craint de présenter cette habileté de l'homme comme une supériorité, puisqu'il leur apparaissait de la sorte comme capable d'échapper à l'emprise totale et aveugle de l'instinct ; et ils ont pu pousser le paradoxe jusqu'à soutenir que l'extension du néomalthusianisme était un progrès dans l'évolution de l'humanité vers une phase où l'esprit dominerait.

Nous n'avons pas à porter ici de jugement de moraliste, on sait qu'il est particulièrement sévère et qu'il proteste contre l'équivoque que l'on propose en se servant du mot esprit pour désigner une attitude qui peut bien être plutôt un esclavage au service des appétits de volupté. Limitons-nous pour le moment à une constatation objective, sociologique.

Négligeons aussi pour le moment le fait que ces manœuvres anticonceptionnelles sont dangereuses pour la santé, au moins pour celle de la femme, ainsi que des études impartiales de médecins l'ont montré (8). Limitons-nous actuellement à la constatation objective de la

(7) Voir à ce sujet le livre admirable de Mourgue et von Monakov, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie.*
(8) Cfr Dr. Barbe, *Les conséquences pathologiques des pratiques anticonceptionnelles chez la femme,* Paris, Maloine.

possibilité de cette dissociation entre activité sexuelle et fécondité et retenons le fait sociologique de sa fréquence.

Rapprochons-le d'une autre observation, à savoir que la chasteté intégrale est possible et pour l'homme et pour la femme, à condition d'être totale, c'est-à-dire non point une simple continence matérielle plus ou moins mal acceptée, avec les refoulements qu'elle entraînerait alors, mais une disposition de tout l'être et une ouverture à la vie de l'esprit (9). Tandis qu'il semble bien que, dans les espèces animales, l'individu qui ne se reproduit pas est un échantillon diminué ; voire, lorsqu'il s'agit des espèces vivant en société, une charge tellement inutile pour la collectivité qu'on s'en débarrasse, une fois assurée la survie de l'espèce.

Sur ce plan, bien mieux encore que sur celui des fraudes immorales contre la vie, il se démontre que l'être humain est capable de surmonter l'instinct sexuel, disons de le sublimer, mieux : de le spiritualiser ; tandis que l'animal y est enlisé.

Chose curieuse, nous notions plus haut que les répercussions de la sexualité sur l'être total sont plus marquées dans l'espèce humaine que chez les animaux et voici qu'apparaît maintenant que, cependant, l'homme et la femme sont capables de chasteté (10) et l'histoire est là pour affirmer que les plus hauts sommets de spiritualité ont été atteints par cette voie héroïque.

Paradoxe ? Contradiction ? Ne serait-ce pas plutôt que nous voici engagés sur le chemin d'une vérité plus haute ?

*
* *

Ce qu'il y a de spécial en effet dans l'espèce humaine, c'est que la sexualité s'y présente avec une accentuation de la différence de ces deux composantes : la puissance de fécondité d'une part et la distinction psychique des sexes d'autre part.

C'est une idée sur laquelle insistait un jour le R. P. de Saint-Seine, dans une conférence (11) donnée à Lyon, au cours de laquelle il montrait quelle a été l'importance de la découverte que la vie a faite de la sexualité, un jour, le long du déroulement du temps. Reprenant le tableau de l'évolution générale des êtres, il mettait en lumière le fait

(9) Cfr dans *Médecine et sexualité,* par le Groupe lyonnais, Paris, Spes, les chapitres consacrés à ce sujet.

(10) Ainsi on pourrait définir l'homme : l'animal capable de chasteté. Tout autant que l'expression classique d'animal raisonnable, elle veut dire la même chose, elle marque la possibilité de l'emprise de l'esprit sur la matière animée.

(11) Cette conférence n'a pas été publiée, les idées doivent en être reprises et développées dans un ouvrage en préparation.

que, lorsqu'est apparue la différence entre mâle et femelle, a été ébauchée la préfigure de ce qu'est le dialogue dans l'espèce humaine. Au lieu d'un seul être, qui indéfiniment se divise mais n'a jamais en face de lui un autre être, la sexualité lui en présente un, à la fois semblable à lui et cependant différent, si bien que cette dualité tend à une fusion nouvelle.

Mais progressivement aussi se dessine, s'ébauche, puis se précise, à côté de la fonction de reproduction, ce que nous appellerions volontiers la sexualité psychique ; le fait que le mâle se distingue de la femelle et que le sexe imprime à tout l'être un « comportement » lorsqu'il s'agit des animaux, une « mentalité » lorsqu'il s'agit des humains.

Le dimorphisme sexuel est, on le sait, tellement accentué dans certaines espèces animales qu'il est arrivé que des naturalistes décrivent comme des espèces distinctes et dénomment comme des souches différentes, des êtres dont on a reconnu plus tard qu'ils étaient le mâle et la femelle du même couple.

Dans l'espèce humaine, il est vrai de dire, d'une part, si l'on s'en tient aux formes extérieures : la morphologie masculine et féminine, quelque distincte qu'elle soit, n'atteint pas ce degré de dissemblance ; et d'autre part : ce n'est pas seulement toute l'activité biologique, celle de la moindre cellule, ce n'est pas seulement la chimie hormonale, mais l'activité entière psychique, morale, spirituelle, qui est marquée, profondément, de masculinité et de féminité.

Tout se passe comme si la nature — disons plus nettement le Créateur et Ordonnateur de toutes les lois du monde — avait voulu dans l'espèce humaine, réaliser un couple où chacun soit à la fois profondément imprégné de son sceau sexuel et cependant semblable à l'autre. Entre ces deux êtres, le dialogue, dans la mesure même où il exige une compréhension intime, jaillit spontanément, préparé par les similitudes, par l'altérité aussi qui garantit contre le narcissisme.

Ainsi l'emprise sexuelle est, dans l'espèce humaine, à la fois moindre et plus forte que chez les espèces animales.

Moindre, en ce sens justement qu'elle n'absorbe pas toutes les puissances de l'être. La preuve c'est que, s'il est vrai, comme on l'a célébré tant de fois, que l'organisme féminin est transfiguré par la maternité, ou même déjà par le don charnel et l'imprégnation par les hormones masculines dont il bénéficie biologiquement, il est non moins sûr que la femme peut arriver à la même plénitude par des voies plus directement spirituelles, celle de la charité notamment. Elle échappe donc à l'enlisement dans la fécondité, qui est la seule raison d'être, en définitive, de toutes les femelles.

Mais cela n'est possible qu'à condition que cette spiritualisation de sa nature et le don de son cœur à ceux à qui elle se dévoue, elle

les fasse avec toutes les caractéristiques de sa nature féminine ; à condition que, dans ce renoncement même à la sexualité féminine fécondante, elle soit davantage marquée du sceau de sa sexualité psychique féminine. Les analyses inoubliables de Gertrude von Lefort (12), ou celles de Jean Guitton (13), ne laissent aucun doute sur ce point.

Des réflexions analogues, encore que moins classiques, pourraient être faites pour la sexualité masculine. L'homme peut se hausser au-dessus de l'appel des sens et au-dessus de l'instinct de l'espèce qui voudrait se perpétuer, mais il n'y parvient qu'à condition et dans la mesure où il le réalise en pleine virilité.

*
* *

On voit combien ces remarques nous éloignent d'une conception « sexualité-fécondité », selon laquelle, la fin exclusive de cette fonction étant de transmettre la vie, l'homme et la femme accompliraient intégralement leur destinée sexuelle par le seul fait qu'ils sèmeraient à tout vent, comme les graminées. Une fécondité recherchée pour elle seule et qui ne serait pas un acte d'amour resterait au plan de l'animalité. On se rappelle avec quelle indignation le juriste et moraliste italien, C. Viglino (14), stigmatisait l'attitude de ceux qui, sans amour pour l'être avec qui ils accomplissent l'œuvre de chair, ne s'en servent que pour obtenir, elle, une fécondation qu'elle demanderait à un homme ravalé au rôle de porteur de germes (15) ; lui, une lignée qui flatte son orgueil de mâle et qu'il impose à la femme, ravalée au rang de machine à gestation.

Mais tout autant les remarques que nous avons faites nous éloignent d'une conception « sexualité-volupté », selon laquelle ce serait pour notre seule délectation sensuelle que nous serions dotés d'organes doués à ce point de sensibilité. S'il est vrai que la perception de ce plaisir soit légitime lorsqu'il est inséré dans une activité totale de

---

(12) *La Femme éternelle,* Paris, Edit. du Cerf.

(13) *Essai sur l'amour humain,* Paris, Aubier ; notamment le chapitre sur la signification du sexe et ce qu'il dit dans sa conclusion sur la promotion de la femme.

(14) Dans quelques pages de l'*Education de l'amour* nous avons cité des passages de C. Viglino et attiré, autant que nous le pouvions, l'attention sur la portée de ses études. Elles mériteraient d'être groupées en un volume, qu'une mort prématurée l'a empêché d'écrire ; les spécialistes en psycho-sexologie y trouveraient matière à d'utiles recherches.

(15) On devine combien plus encore est irrecevable le prétendu « besoin » de fécondité, qui aboutirait à se servir de graines anonymes, ou tel prétendu droit des Etats à multiplier les vivants. Sur la fécondation artificielle, voir le n° 2, 1947, des *Cahiers Laënnec* consacré à cette question.

la sexualité ; s'il est vrai que la connaissance en commun de cette joie et le don que l'on en procure à l'être aimé exalte l'ensemble de nos facultés, affine notre acuité mentale ([16]), il n'est que trop certain aussi que ceux qui s'adonnent à une culture de la sensualité pour elle-même, en la détachant de l'amour intégral, se ferment aux réalités profondes que leur apporterait l'amour authentique. Sous prétexte de susciter en nous des élans de l'esprit, comme nous le disaient tout à l'heure les néomalthusiens, ce culte de Vénus ferme le cœur aux vraies aspirations qui font la dignité de l'homme.

Ces remarques nous conduisent donc tout au contraire à réaffirmer une notion « sexualité-amour », dans laquelle se manifestent à la fois la part que l'attrait corporel tient dans la naissance et le développement de l'amour ; la part que le sentiment tient dans la perception du charme, dans le renouvellement, et la durée de l'attirance ; l'appel enfin, inclus dans le bonheur de l'union, à un dépassement progressif de ce bonheur lui-même et qui par la paternité et la maternité (ne disons plus ici seulement fécondité) oriente les époux vers une spiritualisation incessante de leur attachement.

Nous voici loin, on le voit, de l'attitude d'un Schopenhauer qui présentait l'amour comme une sorte de piège que l'espèce nous tend, dans le désir qu'elle a de parvenir à sa fin, qui est sa propre durée par la procréation.

Il faut à notre avis renverser les termes et affirmer que l'amour se sert de l'instinct. Ou plutôt qu'il inclut l'instinct et ce qu'il a d'obscur et qu'il le hausse à vouloir, clairement, consciemment cette fois, cette fin qui est l'appel d'un nouvel être au monde. Mais, par le fait même, il transcende cette fin, car ce qu'il veut alors, ce n'est pas une paternité ou une maternité anonyme, pourrait-on dire ; ce n'est plus seulement *la* vie, ni même seulement *un* enfant ; mais bien, comme nous avons déjà essayé de le dire ailleurs, un être élu, désiré, unique en soi et que la progression des qualificatifs par lesquels on l'appelle désigne entre tous : *mon* enfant, *ton* enfant, *notre* enfant, né de moi, né de toi, né de nous et qui est indiciblement lui.

*
* *

« L'amour est animal, c'est sa beauté », ne craignait pas d'écrire R. de Gourmont. Plus nous l'analysons, plus il nous semble que, s'il plonge ses racines dans l'animalité, plus il s'en distingue essentiellement et que, même dans son incarnation la plus somatique, il transfigure les mouvements des molécules vivantes et les vibrations de nos nerfs.

---

(16) Cfr les analyses si pénétrantes et si justes de H. Rambaud, *La Voie sacrée*, Lyon, Lardanchet.

Lorsque les analyses freudiennes vinrent révéler à l'humanité que l'on retrouvait des résidus de sexualité jusque dans les plus hautes aspirations de l'humanité, on éprouva d'abord une sorte de scandale. Cette réaction d'épouvante traduisait simplement la méconnaissance, qu'on perpétuait dans ce domaine comme dans tant d'autres, de l'intraduisible unité qui caractérise la nature humaine, faite de chair et d'âme. Mais une vision plus juste de l'homme nous montre que, lorsque le regard va, pour ainsi dire, de bas en haut, lorsqu'il est parti des réalités organiques et des influences charnelles sur l'activité mentale et morale, il continue à retrouver du biologique, et donc du sexuel, jusque dans la façon dont notre âme prie et aime Dieu. Mais il ne faut pas oublier, en sens contraire, que, lorsque l'analyse part d'en haut, de l'esprit et descend de couche en couche jusque dans la chimie cellulaire, elle voit encore que c'est l'esprit qui anime la moindre activité vitale et que tout est chez nous humain, alors que tout reste animal chez l'animal.

Ainsi qu'il y ait du sexuel et donc de l'animal dans l'amour le plus épuré que deux époux éprouvent l'un pour l'autre, cela n'est pas contestable et ne choquerait que les aveugles qui auraient l'illusion de croire qu'aimer est le fait des âmes seules. Mais non moins exacte est l'affirmation que, jusque dans les plus vives émotions charnelles de l'amour, l'esprit est présent et qu'ainsi nous sommes au-dessus de l'animalité.

De là résulte que le rapprochement charnel ne peut pas être un acte physiologique exactement pareil aux autres : notre activité sexuelle engage d'emblée notre vie spirituelle. Alors qu'on peut mettre en œuvre les autres fonctions physiologiques, respirer, manger, marcher, sans déclencher immédiatement et irrévocablement des responsabilités de l'âme, ici tout est donné dès la première réalisation.

Avec nos autres fonctions à l'activité desquelles un plaisir est associé, par exemple l'alimentation et le plaisir gustatif, on peut faire des essais, goûter, comparer : ici, c'est tout ou rien. Celui qui prétend user du plaisir sexuel, cultivé pour lui seul et sans émotion de l'âme, mutile le caractère spécifique de la sexualité humaine, il va contre la nature [17].

Ecrivant récemment un livre destiné à présenter l'institution familiale dans son ensemble [18], le R. P. de Lestapis consacre, comme il convient, un premier chapitre aux questions qui font l'objet de notre présente étude et il commente à ce propos des passages très révélateurs du roman de Morgan : *Sparkenbroke*. « Il s'était trompé » dit de lui-même ce personnage si complexe et si intéressant du reste,

(17) Cfr ce que nous avons dit de la prostitution dans *Problèmes de la sexualité*, Coll. *Présences*, Paris, Plon.

(18) *Amour et institution familiale*, Paris, Spes.

dans un moment où il analyse l'élan qui le pousse vers Mary, « il s'était trompé chaque fois qu'il avait cru rencontrer plus que la simple chaleur du sang ». Entendez : l'attirance sentimentale qu'il avait sentie poindre sous la volupté lors d'autres passades et que sa perspicacité lui fait découvrir avec justesse et à laquelle il avait failli attacher assez d'importance pour risquer de s'y laisser prendre, ne lui avait apporté en dernière analyse que des déceptions.

Mais c'est que justement il avait tenu à en rester à l'attirance. Du fait qu'il se réservait la possibilité d'une retraite, il ne pouvait pas connaître l'amour. L'homme ou la femme qui ne recherchent que « la chaleur du sang » et ne veulent que le plaisir, ne le connaissent par là même que tronqué : il n'est total que dans l'amour unique, mais cet amour est engagement.

Le libertin fuit cette entrave, il est puni plus qu'il ne croit, car il se prive lui-même et il prive sa partenaire occasionnelle de ce qui aurait fait le vrai prix de l'union des corps, sa vraie valeur.

Cette exigence, dramatique, tragique, terrible de l'amour n'est-elle pas une image, une préfiguration d'un autre amour, celui que l'homme est appelé à donner à Dieu dans le mystère inouï de la Paternité divine et de la Rédemption par son Fils ?

Donner et retenir ne vaut, dit le proverbe : celui qui, ayant mis la main à la charrue, se retourne en arrière, n'entre pas dans le royaume de Dieu. Se réserver une sorte de position de repli, quoiqu'on garde en soi une velléité de fidélité à l'amour incréé, n'est-ce pas essentiellement le péché ? alors que l'amour, dans ce domaine du surnaturel, — comme nous le constations à l'instant pour l'amour conjugal — n'est lui-même que lorsqu'il y a engagement total.

Il n'est pas de notre compétence d'insister sur ces perspectives d'infini ([19]). Mais comment ne pas marquer que l'amour conjugal, qui nous conduit à entrevoir comment, sur le plan religieux aussi, les demi-mesures sont une mutilation, revêt une grandeur spirituelle d'être porteur d'un tel message. Et nous voici à des hauteurs que des extrapolations partant du comportement animal ne laisseraient guère espérer.

Mais ce n'est pas tout. Les théologiens remarquent que, dans la réponse qu'il fait à l'appel de Dieu, l'homme répondra avec une spiritualité masculine et la femme avec une spiritualité féminine. Ainsi, même dans son engagement suprême avec l'au-delà, l'être humain reste porteur de son sceau de sexualité. Mais alors on conviendra sans peine que, s'il reste vrai que cette force mystérieuse nous rattache par en-bas à l'animal, elle ne saurait plus désormais être confondue avec une simple impulsion viscérale.

---

(19) Cfr dans *Médecine et sexualité*, coll. *Convergences*, Paris, Spes, l'étude terminale de M. l'Abbé J. Rambaud, Prof. à la Faculté de Théologie de Lyon.

CONCLUSION

Ainsi, quelque incomplète que reste cette esquisse des relations entre la sexualité animale et celle de l'homme, on est amené à répéter — et cela n'a rien d'étonnant — ce que le R. P. Teilhard de Chardin dit de la vie et de l'esprit : « la pensée succède à la vie, en franchissant un seuil ». En citant cette formule et en la faisant sienne dans son beau livre « l'Idée de création et ses retentissements en philosophie » ([20]), le P. Sertillanges ajoute : « Quand on franchit un seuil il faut parler ici de continuité et de nouveauté, d'évolution *de plano* et de transcendance ».

D'avoir pris plus nettement conscience de cette *liaison* mais aussi du *seuil,* qui *rattache* et *sépare* à la fois la sexualité animale et l'amour humain, devrait pouvoir nous garder de l'erreur que nous côtoyons sans cesse, de ne songer tantôt qu'à l'aspect charnel des problèmes que soulève l'être familial, tantôt qu'au côté spirituel qu'ils découvrent. Mais rien n'est difficile, hélas ! comme de traduire une telle unité par nos pauvres mots qui fatalement se juxtaposent et d'agir toujours autant et à la fois sur les deux plans de la matière et de l'esprit.

Lyon. Docteur René Biot.

---

(20) Paris, Aubier.

LE PROBLEME DES PRIERES INEXAUCEES

Ce problème existe en tout temps, mais, en ces temps de misère, il devient pour beaucoup d'âmes une terrible épreuve dont, malheureusement, elles ne sortent pas toujours à leur avantage. On a beau leur proposer la grâce suprême d'abandon (1) : elles s'en défendent comme d'une tentation de mettre en doute l'infaillible promesse de Jésus-Christ : « Tout ce que vous demanderez avec foi dans la prière, vous l'obtiendrez » (Mt. XXI, 22), ou bien elles succombent en effet à la tentation et elles répètent le lamentable aveu d'Ernest Hello : « Le souvenir de mes prières non exaucées arrête en moi l'essor d'une nouvelle prière » (2). En dehors de l'incrédulité commode, n'y aurait-il pas d'autre solution que l'abandon héroïque ou le quiétisme paresseux?

Déjà, au cours de l'avant-dernière guerre, la question avait provoqué, dans le monde anglo-saxon, une réponse variée à l'infini, mais qui se ramenait en somme à la distinction entre les vues de Dieu, infiniment hautes et saintes, et nos courtes vues, trop souvent rivées à la terre : « Dans cette lutte entre Dieu et l'homme se trouve la raison de nos impuissances et de nos déceptions » (3). C'était reconnaître au fond que « la prière toujours exaucée est celle où l'homme, sans nulle réserve, s'abandonne à Dieu ». Mais, si l'abandon est « le plus beau présent que Dieu puisse nous octroyer » (4), à quoi tend la promesse du Fils de Dieu et pourquoi persévérer dans la prière jusqu'à l'exaucement et surtout de quel droit importuner Dieu et le forcer en quelque sorte à faire notre volonté ? Vous qui prétendez qu'il n'y a rien au-dessus de l'abandon, écoutez ce commentaire de l'évangile : « Sur le cœur de Dieu, comme sur le cœur de l'homme, l'importunité à une certaine dose devient insupportable ; c'est le moment précis où elle devient irrésistible... L'importunité est le secret de la victoire. Jésus la canonise en en faisant la règle de la prière... Si l'importunité n'est pas une vertu morale, *l'Ami importun* l'a érigée au rang des vertus théologales et divines. Car cette effronterie, dont parle Calmet, est en réalité le sommet de la foi, de l'espérance et de la charité » (5). Saint Philippe Néri ne craignait pas de « forcer Dieu » et les miracles qu'il obtenait ainsi prouvent que Dieu ne trouve pas mauvais qu'on lui fasse violence (6). Est-ce que la prière confiante ne

(1) Cfr P. Dohet, *L'irréprochable Providence*, p. 34.
(2) Guilloux, *Les plus belles pages d'Ernest Hello*, Paris, 1924, p. 17.
(3) A. d'Alès, *Une enquête sur la prière, Etudes*, t. 173, 1922, p. 412.
(4) J. Ancelet-Hustache, *Spiritualité pour les temps de misère*, Paris, 1942, p. 36.
(5) Buzy, *Les Paraboles*, 1932, p. 597.
(6) Ponnelle et Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris, 1928, pp. 530 s.

serait pas l'arme toute-puissante dont la divine Miséricorde a voulu munir notre faiblesse contre les exigences de la Justice ou les réserves de la Discrétion ?

Gardons-nous de rogner, si peu que ce soit, l'immensité de la divine promesse. La peur des déceptions est mauvaise conseillère ; une sagesse qui tremble éclaire mal. A l'universelle efficacité de la prière confiante garantie par Notre-Seigneur, les restrictions, s'il en est, ne peuvent se tirer de l'expérience toujours sujette à caution, mais seulement de l'évangile même ou de la raison éclairée par la foi. Le commentaire traditionnel est ici d'un mince secours, car l'accord n'existe nulle part, ni chez les exégètes, ni chez les théologiens, ni chez les ascètes, ni même parmi les saints. On nous excusera de ne pas adopter purement et simplement l'opinion du Docteur Angélique. Les quatre conditions qu'il requiert : *necessaria ad salutem, pie, perseveranter, pro se* veulent manifestement prévenir le moindre échec inexplicable. Louable intention, mais peut-être un peu trop prudente. Mieux vaut sans doute y aller plus rondement. L'universelle efficacité de la prière confiante n'est pas telle qu'*en aucun cas* Dieu ne puisse refuser ce qu'on lui demande : il est clair *a priori* que le bon plaisir divin prime toute prière, mais ce bon plaisir est *régulièrement* de ne rien refuser sans raison grave.

Ainsi donc, sauf le cas exceptionnel d'une inspiration particulière, personne n'a le droit d'être *absolument* sûr d'obtenir exactement ce qu'il demande, à moins qu'il ne demande une grâce nécessaire à son propre salut avec une confiance filiale et une persévérance vertueuse. Ce cas extrêmement favorable ne saurait épuiser toute la promesse du Christ. Joint au cas d'une inspiration particulière, il ne l'épuiserait pas encore. Les deux ensemble ne concernent que l'infaillibilité *absolue*. Or l'infaillibilité *relative* de la prière n'est aucunement à dédaigner. Et c'est bien celle-ci, pensons-nous, que Notre-Seigneur veut nous inculquer en insistant comme il le fait. Car c'est uniquement la relative, et non l'absolue, qui recevra parfois le démenti de l'expérience. Il importe que nous sachions d'avance que ce démenti ne doit nullement ébranler notre confiance, mais l'affermir au contraire : si notre Père céleste nous refuse le pain que nous demandons, ou l'œuf ou le poisson, c'est que pour nous ce pain est un caillou, cet œuf un scorpion, ce poisson un serpent. Le refus est une marque de bonté. Nous avons donc la certitude que Dieu ne nous exaucera pas en mal comme en bien, et nous pouvons dès lors formuler nos demandes sans multiplier les précautions comme faisaient les païens.

Encore faut-il que l'infaillibilité relative ne soit pas *exceptionnelle*. L'expérience bien faite doit répondre habituellement à notre attente confiante. Un bon père ne déçoit pas à plaisir les prières de ses enfants. Suffit-il de dire qu'à défaut de la grâce sollicitée nous en obtiendrons une meilleure ? D'abord, sur quoi fonderait-on cette assu-

rance ? Ensuite, la substitution même avantageuse ne s'expliquerait pas sans raison grave, et cette raison qui rendrait compte de la substitution rend compte du refus sans qu'il soit besoin d'y ajouter quelque chose. La seule grâce meilleure qu'on ait le droit d'escompter en ce cas, c'est la résignation joyeuse qui vaudra toujours mieux que la faveur refusée.

Quelles sont les graves raisons que Dieu peut avoir de ne pas exaucer nos prières ? Distinguons bien d'abord les refus *temporaires* et les refus *définitifs*.

I. *Raisons des refus temporaires.*

Notre-Seigneur n'a aucunement promis en tout cas, ni même en général ou en règle, l'exaucement *immédiat*. Selon saint Luc (XVIII, 1), il a même explicitement recommandé de prier toujours et sans se lasser. La persévérance serait impossible, si les délais n'y donnaient lieu. Or la persévérance vertueuse, qui s'oppose à l'obstination, n'est-elle point la plus belle manifestation de la foi ou de la confiance ? On comprendrait que Dieu différât de nous exaucer *visiblement* pour nous permettre d'affirmer davantage cette attitude filiale, qui donne à la prière tant de puissance sur son cœur. Cette raison suffirait à elle seule, mais le plus souvent il y a autre chose.

Il y a surtout qu'un exaucement *visible et immédiat*, s'il était la règle, aurait tôt fait de rendre superflues et la promesse du Christ et la confiance en Dieu. Nous ne saurions attendre l'effet de nos prières comme nous attendons les conséquences naturelles de nos volitions. A moins d'être paralysés, nous déclenchons à volonté nos gestes corporels : opérant de la même façon, le recours à Dieu cesserait d'être méritoire. Evidemment Notre-Seigneur n'a pas voulu cela. Et c'est en prévision des délais inévitables qu'il a tellement insisté sur l'efficacité de la prière.

Ces délais nécessaires se justifieront d'ailleurs dans la plupart des cas par d'autres raisons encore. Pour les dons visibles (ce sont les seuls qui font parler de délais), nous sommes rarement disposés à les recevoir tout de suite. A les recevoir avec profit, bien entendu. Plus nous avons hâte d'en jouir et plus un certain retard est de mise pour modérer notre ardeur naturelle. Il y a des faveurs que le bon Dieu ne peut accorder impunément, c'est-à-dire sans nous nuire, aussi longtemps que nous n'en sommes pas détachés. Comment Dieu pourrait-il donner à l'ambitieux les honneurs qui le perdront, au malade la santé dont il abusera, et ainsi du reste ? Ici le délai est un refus, mais le refus n'est pas définitif. Sainte Thérèse disait à un prêtre qui postulait une prélature : « Vous l'obtiendrez quand vous cesserez de la désirer » ! Quand la guérison fait peur à l'infirme, parce qu'il y voit une obligation de vivre moins commodément, alors sa prière ne réclame

plus de délai, mais alors aussi elle devient moins pressante et se mue peu à peu en résignation !

Pour les dons visibles encore, les délais seront souvent nécessaires afin que l'exaucement se produise sans miracle. Dieu *discret* ne fait pas de miracles quand il y a moyen de nous exaucer autrement, selon le cours naturel des choses ou par des coïncidences providentielles qui respectent la liberté humaine et le jeu des causes secondes. Le temps requis de la sorte peut être abrégé par nos instances et plus encore par nos efforts personnels dans le sens de l'exaucement, selon l'adage : Aide-toi, le Ciel t'aidera. Saint Antoine de Padoue exauce plus vite les chercheurs diligents que les négligents ! Dieu ne se fera jamais le complice de notre paresse ou de notre lâcheté. L'examen particulier, cher à la spiritualité ignatienne, est la condition irremplaçable de tout progrès rapide. On sait qu'il joint l'effort intense à la prière confiante. C'est une arme dirigée à la fois contre le quiétisme et le pélagianisme.

En somme, les délais ne font pas plus difficulté que la nécessité de la demande elle-même. Dieu fait attendre ses bienfaits pour les mêmes raisons qu'il les fait demander au lieu de les donner spontanément. Il veut que nous méritions et que là où le mérite est au-dessus de nos forces nous priions, parce qu'il ne lui plaît pas d'opérer seul ce qu'il peut accomplir avec nous, afin que notre joie soit parfaite. La demande est la forme de coopération la plus naturelle, la plus universelle, la plus facile, la plus féconde.

Comme la demande, les délais purifient nos désirs et les élèvent. Nous gagnons beaucoup à ne pas être exaucés tout de suite. Trop souvent les besoins inférieurs étouffent les désirs supérieurs. Si Dieu nous contentait immédiatement, nous serions comblés de menus dons et privés des plus riches grâces. Il exige donc que nous promouvions en demandes ces besoins inférieurs afin que nous donnions ainsi le jour aux désirs étouffés. C'est un fait que la demande instante et prolongée des biens visibles, en rapprochant notre âme de Dieu, l'éveille de plus en plus et la rend attentive au Souverain Bien. En postulant avec eux les choses terrestres, l'Eglise apprend à ses enfants à désirer les choses célestes. Mais il faut, pour le succès de cette divine pédagogie, il faut que l'exaucement tarde plus ou moins, jusqu'à ce que nous fassions nôtre la règle providentielle : « Cherchez d'abord le règne de Dieu, le reste sera donné ensuite » (Mt. VI, 33).

Comme la demande, les délais font apprécier les dons de Dieu ; car ce que nous recevons sans l'avoir demandé ou sans insister nous semble avoir moins de prix. « Si j'étais venu plus tôt, dit Notre-Seigneur à Suso, tu n'aurais pas assez profondément senti combien je suis bon » (7). Demande et délais mettent aussi en évidence la gratuité

(7) Suso, *Livre de la Sagesse éternelle*, chap. I.

du don. Ils préviennent l'ingratitude qui nous ferait considérer comme un dû les bienfaits de Dieu. Mais n'allons pas croire que notre Père soit un bienfaiteur dur à la détente ou qu'il répande plus volontiers les moindres faveurs que les grandes. Au contraire, Dieu est incomparablement plus prompt à donner que nous à recevoir, et ce sont les plus riches grâces qu'il offre de préférence. Malheureusement il trouve peu d'âmes capables de les recevoir ou assez courageuses pour les accepter.

Comme la demande, les délais ou, plus exactement cette fois, la persévérance dans la demande, ont pour fin de réaliser la condition fixée de toute éternité sans laquelle la Discrétion divine ne sortira pas de sa réserve. Il faut que nos prières instantes fassent violence à Dieu pour que lui-même consente à faire violence, par le miracle physique ou moral, au cours naturel des choses ou au libre arbitre des hommes. Seuls les saints ont assez de confiance pour arracher à Dieu du premier coup ces gestes que, spontanément, il ne fait que pour des raisons extrêmement graves. Les croyants ordinaires devront suppléer au défaut d'intensité de leur foi par une persévérance héroïque, qui sera pour notre Père céleste une raison de les exaucer supérieure à toutes les raisons qu'il aurait de refuser. La foi de Marie aux noces de Cana a triomphé plus vite des répugnances de Jésus que la foi de la Chananéenne, mais, pour l'humble étrangère comme pour sa Mère bien-aimée, le Christ est sorti de sa réserve avant le temps. Sans la persévérance, le refus provisoire dans les deux cas serait devenu définitif.

II. *Raisons des refus définitifs.*

Par notre faute un refus provisoire devient définitif, quand nous renonçons prématurément à espérer l'exaucement. Savoir attendre est inséparable de la confiance sincère. Le défaut de persévérance dénonce la mauvaise qualité de la foi. Mais faudra-t-il donc persister indéfiniment dans nos demandes sous peine de manquer de confiance en Dieu ? Non pas indéfiniment, mais jusqu'à l'exaucement ou jusqu'au refus définitif. L'exaucement se constate aisément pour les grâces visibles. Il arrive pourtant que l'on soit exaucé visiblement sans le savoir et qu'on demande ce qu'on possède, comme l'Apôtre Philippe qui suppliait Jésus de lui montrer le Père : « C'est précisément ce que je fais depuis notre première rencontre », répond le bon Maître (Jn. XIV, 9). Pour les grâces invisibles, comme, par exemple, la délivrance d'une âme du purgatoire, on ne présumera jamais le refus, mais bien les délais, et on persévérera aussi longtemps que, devant Dieu, on jugera raisonnable de persévérer. La seule difficulté est de savoir quand le refus d'une grâce visible ne laisse aucun espoir d'exaucement.

Les sœurs de Lazare avaient demandé à Jésus la guérison de leur

frère. En le laissant mourir, le Christ avait bien l'air de refuser définitivement la grâce délicatement sollicitée. En réalité, il n'avait permis la mort du malade que pour le ressusciter. Marthe et Marie ont été finalement exaucées parce qu'elles ont, malgré l'événement contraire à leurs vœux, continué à espérer et à prier. En règle toutefois, l'événement peut être considéré comme manifestant un refus définitif quand il contredit notre demande. Généralement la mort du malade ou sa guérison mettront pareillement un terme aux prières qui visaient son retour à la santé.

La longueur des délais à elle seule ne sera jamais la preuve d'un refus définitif. Sainte Julienne est poursuivie par une vision symbolique qu'elle comprend seulement après vingt ans (8). « Dieu, dit saint Philippe Néri, donnera tout d'un coup ce qu'il a différé des dizaines d'années » (9). L'*Adveniat regnum tuum,* s'il vise, comme plusieurs Pères de l'Église l'ont cru, le retour glorieux de Jésus, ne sera exaucé qu'à la fin des temps. C'est seulement au dernier instant de leur vie que l'oraison jaculatoire des premiers chrétiens : *Marana tha* (Seigneur viens) fut proprement exaucée. Tant qu'il y a espoir, la persévérance est bonne.

Il est néanmoins nécessaire de se mettre en garde contre l'obstination. Quand la grâce sollicitée en vain nous est naturellement chère, nous n'écoutons pas volontiers l'avertissement intérieur qui, de la part de Dieu, nous invite à élever plus haut nos désirs. Les saints, eux, sentent tout de suite que leur demande ne plaît pas à Dieu : « Si Dieu a des raisons de résister à la prière, constate saint Philippe Néri l'âme est mal à l'aise et ne peut pas prier » (10). Les âmes vulgaires ont besoin d'un signe extérieur. Ce sera d'ordinaire le dépit ou l'impatience volontaire. La bonne persévérance est humble et douce et, même en forçant Dieu, elle veut lui faire plaisir.

Il arrivera donc que, soit l'événement contraire à nos demandes, soit l'impatience ou la lassitude, nous persuadent que le refus de Dieu est définitif. Sera-ce toujours la preuve que la foi nous a manqué ? Non, car alors le refus ne serait que provisoire dans le cas du découragement. Peut-être, en effet, la foi a-t-elle manqué, mais le refus définitif s'explique généralement par une raison plus profonde.

Plus souvent que nous ne pensons, nous demandons à notre Père céleste des faveurs qu'il ne pourrait nous accorder sans nuire à nos véritables intérêts. Parfois, sans doute, la prière persévérante enlève progressivement la part dangereuse du don sollicité, mais elle ne fera pas d'ordinaire que le caillou se mue en pain, ni le scorpion en œuf, ni le serpent en poisson. Il est généralement plus digne de Dieu de changer nos dispositions et de nous ouvrir les yeux par un refus mi-

(8) Plus, *Mon Oraison,* 1936, p. 274 s.
(9) Ponnelle et Bordet, *Saint Philippe Néri,* Paris, 1928, p. 531.
(10) *Ibidem.*

séricordieux. Nos illusions sont fréquentes et tenaces parce que nous jugeons la valeur des choses en préférant le temps à l'éternité, l'apparence à la réalité, notre avantage individuel au bien commun. Même les grands saints ne savent pas toujours ce qui vaut mieux pour eux ou pour les autres. Il est bien rare qu'on ait le droit de prier sans condition tout au moins implicite. Les refus divins sont de précieuses leçons. On en trouve de nombreux exemples dans les évangiles et la vie des saints.

Jésus refuse aux pharisiens le signe du ciel qui les eût aveuglés davantage ; il refuse à ses « frères » la manifestation prématurée qui eût bouleversé le plan providentiel et à la foule qui veut le faire roi une complicité contraire à sa mission ; il refuse à Hérode les vains prodiges qu'attendait stupidement l'assassin de Jean-Baptiste ; il n'accorde pas la grâce de le suivre à tous ceux qui se présentent, pas même au possédé guéri à qui il octroie un don meilleur pour ses compatriotes, sinon pour lui personnellement ; à Marthe même il oppose un refus instructif quand cette femme active prétend arracher sa sœur à la vie contemplative.

Si Thomas a obtenu l'apparition qu'il exigeait, ce fut à la prière des autres Apôtres. Il eût mieux valu pour l'incrédule croire avant d'avoir vu. Pourquoi la leçon que le Christ a pris soin de formuler clairement à cette occasion a-t-elle été perdue pour tous ceux qui, au cours des siècles, ont demandé des visions au lieu d'une augmentation de foi ? Tel Ernest Hello qui se croyait « constitué dans la nécessité absolue de voir », « qui veut absolument et éperdument voir, voir, voir sur la terre ce qu'il a demandé », qui ose écrire : « Je meurs de l'absence de signes ; il me faut des faits, des faits évidents, palpables, sensibles, grossiers et actuels » (11). A la fin de son *Histoire du Christ*, étrange conclusion, Papini réclame aussi le déchirement du voile de la foi, non point la Parousie glorieuse, mais une apparition publique éphémère ! Notre-Seigneur a condamné d'avance ces demandes incongrues : « Un temps viendra où vous désirerez voir un jour du Fils de l'homme, et vous ne le verrez point » (Lc. XVII, 22). Il n'y aura pas d'apparition publique de Jésus ressuscité avant le dernier jour.

Il y a des illusions plus subtiles que cette soif de vision dans le temps. Le saint Curé d'Ars demanda un jour la grâce de connaître toute sa misère : Dieu la lui montra un instant afin qu'il se rendît compte de l'imprudence de son désir. Combien de grâces analogues, apparemment excellentes, Dieu nous refuse par pitié ! Ainsi Jacques et Jean n'obtinrent pas de siéger à la droite et à la gauche de Jésus crucifié : cette grâce fut offerte à deux larrons. Ah ! si les fils de Zébédée avaient su ce qu'ils demandaient, peut-être alors...

---

(11) Cité par Léon Bloy dans *Belluaires et Porchers*, 1923, pp. 206 s.

On ne doit pas s'étonner que les demandes indiscrètes demeurent sans réponse. Au disciple qu'il aimait particulièrement Jésus accorde ce qu'il refuse au chef des Apôtres. C'est saint Jean lui-même qui s'est plu à noter la différence (Jn. XXI, 20-22). Les minimes faveurs ne sont dignes de Dieu qu'à l'égard de ses amis intimes, parce que ceux-ci considèrent moins le don que l'amour qu'il signifie. Salluste dit de César qu'il ne refusait rien qui fût digne d'être donné. « C'est insulter un prince que de lui demander des présents mesquins » (12). Le refus est alors une invitation à demander davantage.

Venons-en aux cas embarrassants. Pourquoi le nier ? Nous savons par expérience que Dieu ne nous donne pas toujours la grâce sollicitée alors que, manifestement, elle nous est souverainement utile, sinon nécessaire, et ne compromet aucun bien majeur. Comment expliquer de pareils refus ? Il faut recourir à une disposition providentielle qui n'est pas une loi d'airain, mais une règle d'or : les dons de Dieu sont *indivisibles* et, pour en recevoir quelque chose, il est nécessaire d'accepter tout. En réalité, ce n'est pas Dieu, c'est nous qui refusons la grâce dont nous demandons seulement la part naturellement agréable en rejetant l'autre avec horreur. Par exemple, celui qui garde rancune au prochain sollicitera vainement jusqu'au bout le pardon de ses péchés. Ce cas typique est formellement prévu dans l'oraison dominicale : Pardonne-nous comme nous pardonnons. Ce n'est pas un cas isolé, loin de là. C'est la règle générale. Pour recevoir de Dieu non seulement le pardon mais n'importe quel don, il faut donner soi-même au prochain : Donnez et il vous sera donné (Lc. VI, 38). Quelle prière plus agréable à Dieu que l'appel à sa pitié ? Elle n'aura pas d'écho si nous-mêmes nous n'avons pas pitié des malheureux. Dieu est contraint, si l'on peut dire, par sa nature immuable, de nous traiter comme nous traitons les autres. L'amour que nous lui portons ne compte pas s'il n'est joint à l'amour que nous devons porter à nos frères. Ici le caractère indivisible du don divin ne fait pas l'ombre d'un doute.

Mais l'indivisibilité régit tous les bienfaits de Dieu. On n'obtient pas le salut éternel sans accepter les moyens d'y parvenir. S'il en était autrement, tous les hommes seraient sauvés. Maintenant le salut suppose la persévérance finale et celle-ci, la vigilance continuelle. Le pardon suppose la contrition, la contrition ne va pas sans le ferme propos et celui-ci exige la fuite des occasions prochaines du péché. On ne reçoit pas le don d'oraison quand on refuse la grâce du détachement ; car, comme le dit magnifiquement Tauler, « prétendre à la double jouissance de Dieu et des créatures, en pleurerais-tu

---

(12) Louis de Grenade, *Œuvres complètes*, tr. fr., Paris, 1868, IV, p. 176.

du sang, cela ne peut être » (13). Nous demanderions plus sincèrement le bonheur de voir Dieu face à face, s'il ne fallait pas mourir pour être exaucé.

Voici près de deux mille ans que le *Libera nos a malo* jaillit sans cesse des cœurs chrétiens : comment se fait-il que le mal continue à opprimer l'humanité après comme avant Jésus-Christ ? C'est que le mal dont le Sauveur est venu nous délivrer est d'abord le péché et seulement ensuite, pour autant que le péché soit enlevé, la souffrance. Or, si les hommes désirent ardemment ne plus souffrir, ils s'obstinent cependant à vouloir pécher, et ils rejettent ainsi la délivrance de la peine qui ne devient un mal que là où le péché ne la rend plus nécessaire.

Pourquoi Dieu ne nous force-t-il pas à renoncer au péché de façon à nous libérer également de la souffrance ? Il répugne à sa discrétion d'imposer ses bienfaits. Sans doute, sa miséricorde se plaît à frapper sans relâche à la porte de notre âme, mais non pas à forcer l'entrée. A quoi servirait-il à Dieu de pénétrer en nous malgré nous ? Nous l'expulserions, hélas, comme un hôte encombrant ! Sans doute encore, l'Église, deux fois l'an, fait dire aux prêtres : « *Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates* » (14), mais si nous obtenons ainsi des grâces plus pressantes, il nous est toujours possible d'y résister ou de nous les dissimuler. La conversion miraculeuse de Saul n'eut pas lieu sans l'acceptation libre du pharisien foncièrement honnête. Là où le consentement fut refusé jusqu'au bout, l'invasion de la grâce n'eut d'autre effet que d'endurcir davantage le pécheur ou de muer son indifférence en haine et révolte. C'est bien pour prévenir ce déplorable échec, que Dieu ne secoue pas plus souvent ceux qui ne font pas attention à lui, et alors sa discrétion même est une forme de sa miséricorde. Il arrive qu'un zèle indiscret fasse plus de tort au pécheur que de bien. L'Apôtre de Vienne disait justement : « Mieux vaut parler du pécheur à Dieu que de Dieu au pécheur » (15).

A force d'instances ne pourrions-nous arracher à Dieu, non pas la conversion dont ceux pour qui nous prions ne veulent pas, mais des grâces temporelles qui prépareraient de loin ou de près cette conversion actuellement impossible ? Par exemple, une guérison miraculeuse, une délivrance inespérée, en ranimant la foi du pécheur endurci, pourraient amollir aussi sa résistance à la grâce du repentir. Dieu seul sait dans quelle mesure cette avance de sa part serait profitable ou nuisible. L'inefficacité de nos prières en ce cas n'est pas du tout la preuve d'une moindre bonté de Dieu.

---

(13) Cité par J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, p. 651.

(14) Secrète du samedi après le 4e dimanche du Carême et du 4e dimanche après la Pentecôte.

(15) Hofer, *Saint Clément-Marie Hofbauer*, 1933, p. 267.

Si notre Père céleste était moins bon, il nous exaucerait plus souvent. Ses refus, à celui qui croit, révèlent plus d'amour que les exaucements. La résignation chrétienne ne s'affirme point par la reconnaissance du souverain domaine de Dieu, mais par un acte de foi en sa paternité. Il ne faut pas croire que Dieu manifesterait davantage sa bonté en sauvant tous les hommes : l'enfer ne prouve pas moins sa miséricorde que sa justice. Introduits de force en sa présence, les damnés souffriraient beaucoup plus que repoussés loin de lui. D'ailleurs le Souverain Bien ne repousse les méchants que parce qu'il est infiniment bon : comment le Bien attirerait-il le mal sans cesser d'être le bien ?

Nos prières ne changeront point l'Immuable. Mais elles sont capables de nous rendre progressivement semblables à lui. Dieu, avons-nous dit, ne trouve pas mauvais que nous le forcions à sortir de sa réserve coutumière. Cela veut dire que notre prière confiante peut, comme notre effort personnel, hâter l'exaucement de nos désirs légitimes. Pourquoi Dieu trouverait-il mauvais de faire notre volonté pour le bien, alors qu'il ne refuse pas même pour le mal son concours ordinaire ? L'abandon des parfaits ne peut rien avoir de commun avec la paresse des quiétistes.

Le faux abandon méconnaît la Discrétion divine. Il veut uniquement laisser faire Dieu, alors que Dieu veut nous laisser faire, avec son concours ordinaire ou extraordinaire, tout ce que nous sommes capables de faire ainsi. Cette capacité est un don antérieur qu'il plaît à Dieu de faire fructifier. Le véritable abandon consiste donc à chercher loyalement ce que Dieu veut de nous et à l'accomplir généreusement. *Da quod iubes et iube quod vis* : tous les commandements, toutes les inspirations divines sont des promesses d'exaucement qui ne demeurent jamais sans effet, sinon par notre faute. Là où Dieu nous laisse libres, nous avons le droit d'écouter nos désirs personnels et de les promouvoir en prières confiantes. Seulement, notre confiance, pour être légitime, pour ne point dégénérer en présomption et s'achever en déception, doit se régler selon l'ordre providentiel : « Faites ma volonté connue, dit Dieu, et je ferai la vôtre ; soyez dociles à mes discrètes inspirations, et j'exaucerai vos plus secrets désirs ». Cela signifie : « Ne refusez pas les riches dons que je vous offre, et je ne vous refuserai pas les moindres faveurs que vous sollicitez ».

L'invariable explication des refus divins, c'est la rigide étroitesse de l'âme humaine que Dieu ne veut pas dilater de force au risque de la briser.

René THIBAUT, S. I.

NEWMAN EST-IL UN PHILOSOPHE ?

A PROPOS D'UN LIVRE RECENT

En 1945 parut chez Aubier à Paris un livre dense, propre à nourrir longuement la réflexion des penseurs, les « Œuvres philosophiques » de Newman, où l'on retrouve, traduits par un philosophe de profession, M. S. Jankélévitch, de substantiels extraits stimulants des ouvrages les plus significatifs du grand converti d'Oxford : *Essai sur la poésie — Essai sur le développement de la doctrine chrétienne — L'idée d'une université — Apologia* — sans oublier la fameuse *Grammaire de l'Assentiment.* Une massive introduction de deux cents pages ouvre ce précieux volume. Elle fut rédigée par M. l'abbé Maurice Nédoncelle, agrégé de philosophie de la Sorbonne, professeur de théologie à l'université de Strasbourg. Qu'on me permette aujourd'hui (1) de signaler et d'analyser l'essai mémorable que constitue cette introduction. M. Nédoncelle ose, en effet, dessiner les lignes de faîte de la philosophie newmanienne et mesurer la portée métaphysique d'attitudes intérieures. Jamais tâche ne fut à la fois plus difficile et plus délectable.

1. *L'adversaire des systèmes.*

Peut-on évoquer une véritable philosophie newmanienne ? Notre critique ne l'accepte guère : « Indifférent à la construction technique des idées, maladroit quand il veut l'entreprendre, il nous offre le plus riche des spectacles philosophiques et nous laisse le moins explicite des systèmes (2). »

Rien n'empêchait Newman, qui a lu Locke, Berkeley et Hume, de se pencher encore sur la philosophie scolastique ou le rationalisme kantien. « Il ne l'a pas fait, opine M. Nédoncelle avec clairvoyance, parce qu'il n'en a pas éprouvé le besoin (3). » Il est obsédé d'autres soucis. Il ne voit pas le profit d'une discipline particulière. L'absolu l'éblouit, et les postulats de quelque science que ce soit ne composent pas cet absolu, seul réel. Il est d'ailleurs un pionnier, non un organisateur : « I can begin things and I never aspired to do more (4)... »

Son domaine sera donc plutôt le champ obscur et mouvant, riche toutefois, des hypothèses. Il serait vain de chercher dans l'œuvre de Newman une construction technique achevée, un système. Aussi

---

(1) La présente analyse m'obsède depuis la parution du livre. Mais la mise au point de mon *Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien* occupa tous mes loisirs. Enfin me voici libre de me vouer à cette étude.

(2) *Op. cit.*, p. 16.

(3) *Op. cit.*, p. 18.

(4) Ward, *Life of Cardinal Newman*, t. I, p. 378.

M. Nédoncelle adoptera-t-il, pour pénétrer cette pensée fluide, la seule méthode féconde, la méthode historique.

2. *Le point de départ.*

John-Henry Newman est né en 1801 d'une famille de bourgeoisie libérale lettrée, quelque peu puritaine. D'où ce rationalisme moral, qui l'incline aux jeux d'une brillante logique, et à la fois à l'austérité ; et cette sensibilité complexe qui s'anime en songeries poétiques.

Première conversion en août 1816. Transformation profonde. Evénement décisif. M. Nédoncelle en note les résonances du côté de l'esprit : « découverte d'un Dieu vivant. L'Etre suprême n'est plus pour lui un simple centre de référence intellectuelle, mais une Personne mystérieuse qui soutient la nôtre et à l'initiative de laquelle nous pouvons répondre par la prière. Non pas le Dieu dont nous disposons quand nous solutionnons à nous seuls nos problèmes, mais le Seigneur qui dispose et contient notre mystère (5). »

Cette vive connaissance d'un Dieu vivant pousse le jeune Newman non à en poursuivre, tel Descartes, une démonstration aprioriste par la raison, mais à en découvrir les traces à travers l'histoire humaine. Perçue intimement, la divine Transcendance guide le penseur comme une révélation personnelle et impérieuse.

3. *Dans la solitude du moi.*

La perception aiguë de Dieu dans la conscience de Newman n'est pas, qu'on le remarque, réponse à une vulgaire soif d'abandon de soi à une autorité. Nul n'aurait pu courber le fellow d'Oriel de 1822 devant des consignes destructrices de la personne. Newman toujours suivra sa voie. A Oriel, lorsqu'il se glisse dans le groupe des libéraux, il aime assouplir l'outil d'une logique catégorique. Mais il hésite encore : ira-t-il du côté des calvinistes émotifs, ou du côté des déistes glacés ? Quoi qu'il en soit, « la richesse nocturne des uns, l'acidité brillante des autres ont laissé sur lui une marque indélébile (6). »

Au surplus, parmi les sources de la philosophie newmanienne, qui donc négligerait d'abord l'influence exercée par l'antiquité païenne dans le sens de la raison claire et de la mesure, ensuite l'éblouissement reçu des Pères de l'Eglise, enfin le duel lumineux que le jeune professeur livre à Paley et à l'*Evidential School*, à ces croyants rationalistes qui se contentent de l'esprit géométrique dans les choses de la foi ? Exactement toutefois, Newman est seul en face du mystère de l'être. La découverte du Dieu vivant est certes un point de départ. Mais il est seul avec Dieu seul. *Myself and my Creator.*

---

(5) *Œuvres philosophiques*, p. 7.
(6) *Op. cit.*, p. 9.

4. *Parmi le mystère des hommes et des choses.*

Newman se sent donc écrasé par le mystère de la réalité qu'il lui faut affronter. Ce mystère ne l'égare ni en des rêveries métaphysiques ni en de l'inhumaine sérénité sceptique. L'exigence de connaître est trop forte en lui. Son pessimisme a la grandeur de l'Ancien Testament ou de l'Orestie.

Ce pessimisme se fonde sur une amère et impitoyable critique des formes de l'existence. D'abord, la société : « collectivité humaine... scindée en îlots... inconnus les uns des autres... et même incompréhensibles » (7). Ensuite, l'opinion : « le ciment des sociétés est le langage et ses idoles ; leur force vient de la tendance vulgaire à répéter ce qu'autrui déjà répète » (8). Les élites, au fond, transmettent, elles ne créent pas. Enfin la famille : elle impose une nouvelle série d'obligations qui creusent plus profondément le vide qu'elle prétendait combler (9). Mais les amis pourtant ? Nos meilleurs amis sont séparés de nous par les sens, ils sont inhabiles à pénétrer jusqu'à nos âmes, et à être vraiment les commensaux de notre être intime, le seul réel (10). Un ami est un souvenir, ou, moins encore, une possibilité de souvenirs (11).

Bref, quelque vigoureux que soient les efforts pour se hisser hors du gouffre de la solitude, Newman sent que le mystère et l'inconsistance des hommes le narguent sans plus.

Pareille attitude critique vis-à-vis des choses aboutit au même désarroi. Philosophiquement, l'oxfordman tend à l'idéalisme. Seule, l'autorité rigoureuse de la Révélation chrétienne le contraint à croire à la réalité du monde visible et à la glorieuse destinée des corps. Pour lui, selon le mot expressif de M. Nédoncelle, « l'existence extérieure est dure et nue comme la paroi d'un roc » (12).

5. *La saisie du moi et la connaissance.*

Le silence du monde des lois physiques nous prend à la gorge, la mouvance du monde des hommes nous effraie. Et Newman s'interroge : le moi pur et seul pourrait-il s'élancer vers la connaissance ?

L'identité personnelle, elle aussi hélas !, surgit comme un mystère, car le moi n'échappe pas à l'universelle mobilité. S'il veut se connaître, le paralyse soudain la faiblesse inhérente au sujet, l'empêtre l'interférence d'interprétations aprioristes. Pourtant, le moi reste le seul être dont l'intuition soit possible sans le secours des sens et

(7) *Op. cit.*, p. 22.
(8) *Op. cit.*, p. 23.
(9) *Op. cit.*, p. 24.
(10) *Op. cit.*, p. 27.
(11) *Op. cit.*, p. 28.
(12) *Op. cit.*, p. 37.

des symboles mentaux ([13]). Il se connaît implicitement à la minute même où il agit.

Conséquences : 1° D'abord, l'aveu que nulle aide foncière ne peut nous venir des autres. 2° Ensuite, la seule connaissance immédiate de nous-même précède toute représentation, toute interprétation rationnelle ; et ainsi le *je* newmanien, à la différence du *je* cartésien, ne sera pas de l'ordre de l'essence, mais de l'ordre de l'existence, ne sera pas une objectivation dans un système clos, mais le principe mouvant d'une philosophie vitaliste : non confondu avec un *je* universel, avec la substance pensante comme chez Descartes, le *moi* newmanien est bien le *moi* du seul Newman.

Seul donc, pour le penseur d'Oxford, l'être singulier engagé en des aventures singulières pourra dépasser ces aventures en les assumant et en les résumant. Ainsi, la saisie du moi autorisera Newman à chercher le progrès de la connaissance sur le plan d'une méditation longuement vécue, bref sur le plan de l'existence.

6. *L'inquiétude newmanienne, arrêt ou propulsion ?*

L'essentielle condition du progrès du moi est la foncière inquiétude de l'être. Newman la cultive. Or, cette inquiétude newmanienne est faite de désir : « être insatisfait, quitter ses propriétés, partir sans cesse pour un beau pays » ([14]). Elle est faite d'attente, à la manière des créatures *douées d'attente* dont parle le romancier Henri Bosco. Mais cette attente inquiète ne sera jamais, pour Newman, qu'une question bien posée qui réclame une rigoureuse réponse.

Le *moi* pourra-t-il renverser les murs de sa prison métaphysique, accueillir la libératrice intuition d'une réalité absolue ? En fait, Newman ne croit pas à une intuition de l'absolu. Pour lui, l'intuition immédiate s'arrête au *moi* informulé, et la déduction est une interprétation du *moi*. Alors, notre penseur, paralysé par ses exigences critiques, s'immobilisera-t-il au point de départ ? Sa méthode ne sera-t-elle qu'une disponibilité gidienne sans principe directeur ?

7. *Propulsion, grâce à la conscience morale.*

Précisément, en ce *moi* auquel il semble rivé, Newman trouve le principe libérateur : la conscience morale. « Elle est, écrit-il, un guide personnel ; je m'en sers parce que je dois me servir de moi-même. Je ne puis penser avec l'esprit d'un autre. Autant respirer avec les poumons du voisin. La conscience est pour moi le plus proche de tous les instruments de connaissance ([15]). » Universelle parce qu'intérieure à tout être humain, elle parle à chacun sa langue et sans recours aux livres.

---

(13) *Op.cit.*, p. 38.
(14) *Op. cit.*, p. 40.
(15) *Grammar of Assent*, éd. 1898, p. 389.

Elle est pour l'homme l'autorité indiscutable. Grâce à elle, nous esquivons la fantaisie. « Nous ne l'avons pas créée et nous ne pouvons la tuer... Il nous est possible de la faire taire sur tel point et dans telle direction ou encore de déformer ses injonctions. Mais nous ne pouvons nous libérer pour toujours de sa tutelle ([16]). »

Newman, observons-le, diffère de Kant. Le dictamen de la conscience morale ne se formule pas, pour lui, en un clair principe rationnel ni en loi objective et universelle, mais jaillit des profondeurs de l'inquiétude humaine, s'insère dans une vie réelle et en épouse les formes contingentes et uniques. De plus, la conscience ne nous parle que si nous lui prêtons une oreille recueillie. Alors seulement, elle sera un appel qui lèvera en nous une longue série d'états d'âme pour les offrir à notre analyse ([17]).

Ainsi, la conscience sera, au premier chef, le principe rigoureux surgi de l'attente inquiète du moi, le guide dans la recherche de la connaissance.

8. *Carrefour obscur.*

Le personnalisme newmanien n'est jamais clos sur lui-même. M. Nédoncelle élucide la complexité de cette aventure dangereuse : « Le moi est... inconnaissable parce que la carrière de son développement est toujours ouverte... Il est lié à la valeur d'une manière historique, il doit traverser le temps et l'espace et s'y édifier peu à peu ([18]). » La première et la plus immédiate des synthèses que ce personnalisme autorise est, comme il va de soi, celle du développement de la personne humaine ; et c'est énorme, au demeurant. Mais d'autres synthèses vont-elles s'étager, ou le personnalisme va-t-il se replier ? La réponse, on l'entend, dépend de la nature de la conscience morale. En quel sens, celle-ci est-elle un absolu ?

C'est à Fichte que songe M. Nédoncelle pour le comparer à Newman. Tous deux, pense l'historien, décentrent la morale au cours de son épanouissement pour la suspendre à une religion. Tous deux encore sont parfois peu sensibles aux périls trop certains du moralisme qui ne s'intéresse à toutes choses, Dieu compris, que sous l'espèce du Bien.

Tout de suite éclatent les divergences. Newman aime d'expliciter les exigences implicites d'un *moi* réel. De la position de ce *moi*, il passe à la position d'autres *moi* dans leur singularité. Enfin et surtout, le moralisme du futur Cardinal déborde allègrement son domaine. Chez Newman, écrit excellemment notre critique, « je crois que la conscience morale n'est jamais le principe unique de la synthèse... Elle se combine toujours avec... d'autres principes ; et c'est de cette

(16) *The Idea of a University*, éd. 1905, p. 513 ss.
(17) *Œuvres philosophiques*, p. 47.
(18) *Op. cit.*, p. 54.

rencontre que naît le développement nouveau dont elle est l'âme et la règle, sans en être l'origine absolue (19). »

9. *Le sens de l'obligation.*

Définie la conscience, M. Nédoncelle répond à la question sur la nature de celle-ci. Newman distingue entre le sens moral contemplatif et le sens de l'obligation. Le premier s'insère aisément dans un aristocratique esthétisme dépourvu de sens religieux. Certes, il fonde l'éthique. Pour lui, nos intelligences élaborent un idéal qui s'objective mais hélas ! s'exténue aussi : l'homme alors compose d'admirables théories mais lui-même n'est pas moral. L'humanisme athée substitue des morales utilitaires et des législations humaines à la conscience proprement dite. Newman raille, dans cet humanisme hypocrite, la niaiserie d'une *self-contemplation.*

Bien autre est le sens de l'obligation, vrai dictamen de la conscience. Universel, il ne vise pas les seuls esprits délicats, mais toute âme humaine. Impératif, il fascine l'être qui aime et s'engage, non le dilettante qui apprécie avec désinvolture. Qui perd sa vie, la gagne.

Newman a opté. Gentleman subtil et sceptique par tempérament, il appuie, de tout le poids de sa liberté, du côté de l'impératif moral. Pour lui, la conscience est une réalité vivante qui nous jette ses ordres, elle suppose une Présence qui provoque remords ou joie, elle sous-entend rapports entre l'âme humaine et un Etre à la fois extérieur et suprême.

Ainsi, la conscience vécue, écoutée, dévoile en pleine lumière un Principe spirituel, inconditionné, transcendant.

10. *Méthode newmanienne.*

Mais la question se pose, contraignante et cruelle : la connaissance est-elle abordable par le seul coin de la conscience ? Newman nous a dessiné une entraînante description, mais ne nous a pas fourni de preuve. N'en appelle-t-il pas à l'expérience pour secourir la raison désarmée ?

Il marque l'analogie entre la notion de l'autrui et celle de Dieu. De même, dit-il, que les enfants doivent, pour admettre l'existence d'autres êtres personnels, partir d'impressions sensibles sans doute, mais se résoudre au fond à un acte de foi, ainsi les avertissements moraux de la conscience réclament une interprétation pour livrer l'idée d'une Personne divine. On se fie à l'instinct chaque fois qu'on ne l'a pas convaincu d'erreur. Mais hélas ! ce recours à l'instinct ne plaît guère à l'Eglise.

L'analyse phénoménologique de la conscience newmanienne rend-elle sa vertu plus acceptable ? Penseur invinciblement solitaire, Newman devança son temps et fut incompris. Que dit la phénoménolo-

(19) *Op. cit.*, p. 60.

gie ? Qu'à l'examen, un acte ne peut rompre avec l'objet vers lequel il tend. Or, l'analyse de la conscience a précisément persuadé Newman qu'en elle s'impliquait l'objet « Dieu ».

Pour le maître d'Oxford, on le voit, la certitude sur l'existence de Dieu est l'épanouissement, du côté de la morale, du phénomène de la conscience. En dehors de la logique et des mathématiques en effet, toute preuve apparaît comme une induction qui enrichit les prémisses. Cette démonstration est-elle négligeable ? Observons que chez Newman elle jaillit non de la fantaisie d'un dilettante amateur mais de la rigueur d'une conscience hypercritique.

On peut donc reconnaître que cette induction est impérative pour le curé de Saint-Mary's et pour ceux qui suivent son itinéraire spirituel. Mais sa force de persuasion n'émeut que comme suggestion. Reconnaissons, au demeurant, que la distinction kantienne entre le phénomène et la chose en soi n'existe ni chez Newman ni chez les phénoménologues.

11. *L'histoire face à la conscience.*

Newman se mouvait si pleinement dans son univers intérieur que d'infimes probabilités lui suffisaient à induire Dieu à partir des données immédiates de la conscience. « Une psychologie et une métaphysique du type classique, observe M. Nédoncelle, en resteraient au stade où l'on parle de Dieu à la troisième personne... Un être dont je dis : *il est* m'est devenu immanent ; je l'enveloppe du regard, il m'est soumis... Un être auquel je m'adresse et dis : *tu es* me dépasse ; il est un centre d'initiative à côté de moi et au-dessus de moi. Ce n'est plus un simple concept, c'est une réalité vivante (20). »

Ainsi, Newman ne fournit pas de preuve objectivement maîtrisante. L'homme qui prie, quelles que soient les incertitudes de sa logique, pose son centre dans une transcendance qui dépasse sa pensée et à laquelle il voue sa foi.

Cependant, en dehors de la conscience morale, Dieu ne pourrait-il se trouver dans la tradition religieuse de l'humanité ? Newman l'imagine, et le voici qui se courbe, à Littlemore, sur l'histoire. Celle-ci, tout entière, renouvelle la sublime tragédie des inquiétudes personnelles. Seul, celui qui a résolu le problème de la personne est habile à déchiffrer l'histoire, ce champ d'observation et d'information. C'est à la conscience qu'il appartient, en dernière analyse, de percer le mystère de l'histoire.

Le penseur anglais se distingue ici d'un Gerbet et d'un Lacordaire, de qui la méthode historique prétend redécouvrir toute la foi catholique dans l'assentiment de l'humanité et s'apparente à l'immanence blondélienne cherchant dans la conscience même les linéaments du christia-

(20) *Op. cit.*, p. 75 et 76.

nisme. Les prétentions de Newman sont plus modestes. La conscience, à son avis, ne nous manifeste que des attentes : état de rupture — lot de l'homme —, sentiment de la faute, crainte d'un juge, désirs conjugués d'une Révélation et d'une Rédemption. Ces données ne composeront pas une démonstration de l'absolue exigence du message chrétien, mais offrent un ensemble de conditions qui en favorisent la reconnaissance. L'Incarnation toutefois est la seule clé qui ouvre à l'homme le lumineux domaine de l'homme.

Les arguments cosmologiques n'obtiennent de Newman qu'un assentiment notionnel, jamais une adhésion vivante. Pour lui comme pour Maine de Biran, l'idée de cause est analogue à celle que nous expérimentons au dedans de notre conscience : « L'idée de cause ne se rencontre pas dans la nature extérieure où il n'y a que des successions de phénomènes (21). » Si donc le spectacle de l'univers aboutit à nous faire conclure à l'existence d'un Etre suprême, c'est que nous avons retiré d'une expérience spirituelle la notion de cet Esprit, avant de discerner dans le monde les traces de son Action. « Je crois, écrit Newman, à un dessein, parce que je crois en Dieu ; je ne crois pas en Dieu, parce que je crois à un dessein (22). »

12. *De l'implicite à l'explicite.*

Qui ne l'observe, la clé, toujours, s'offre à nous dans l'invisible de la conscience. Après, elle nous permet d'ouvrir les grilles d'un monde concret. Ainsi, le royal problème newmanien de la croyance emporte deux parties : 1° une critique de la raideur de la logique ; 2° une description et une justification de la psychologie de la foi. On s'émerveille de même aux splendeurs de deux synthèses : la première (éclairée par les *University Sermons*), jaillie d'une question théologique, étale à nos yeux l'étude de l'adhésion religieuse où une logique morale est sous-jacente ; la seconde (dessinée dans la *Grammar of Assent*) est la description de l'adhésion en soi, sans toutefois songer à un système achevé de la croyance.

La sentimentalité n'a rien à voir en ce lucide domaine spirituel. Jamais religion émotionnelle n'eût pu combler Newman, qui chercha toute sa vie à nouer des rapports entre la foi et la raison, car pour lui la croyance n'est pas le fruit d'une intuition singulière. S'il a critiqué la logique d'école, c'est dans son usage exclusif, car la foi est liée à l'épanouissement de toute la personne, dont le centre moral se déplace d'après l'éducation de l'esprit.

A une logique linéaire, Newman substitue une méthode d'implication. Plutôt que d'enfiler concepts sur concepts, il dégage peu à peu les cercles concentriques de la réalité et en cerne le noyau de plus en plus près. De telle manière que la croyance comporte, d'abord

(21) *Op. cit.*, p. 87.
(22) W. Ward, *The life of J. H. Card. Newman*, tome II, p. 269.

et profondément, un savoir implicite, intime, virtuel, inconscient, et ensuite, selon les termes de M. Nédoncelle, une analyse explicite qui transpose les motifs vécus dans un langage objectif et communicable ([23]).

On s'exclamera : Cette hypothèse d'un savoir implicite donne l'envol aux extravagances ! Non, répond M. Nédoncelle, « la foi peut... se protéger et se réformer au fur et à mesure de ses approfondissements et échapper aux abus qui la menacent. Plus un esprit est religieux, plus il devient calme et s'éloigne du fanatisme. L'intelligence se développe en lui, sans que ce soit fatalement grâce à l'armature savante d'une science d'école ([24]). »

13. *Du rôle de la volonté, et de l'inférence.*

Mais il faut descendre en cette dure terre, ne pas s'attarder aux sables mouvants de la surface. En d'autres termes, il est urgent de passer à un assentiment, après avoir exploité les féconds procédés d'inférence : convergence des probabilités, logique des personnes, logique d'implication. Car un cri jaillit de notre gorge : n'adhérerons-nous jamais avec certitude à une interprétation précise ?

Notre Newman répondra à ce cri, résoudra ce problème, par sa distinction entre l'inférence conditionnée par les arguments antécédents, et l'assentiment qui transcende l'amoncellement des probabilités pour se transfigurer en absolu inconditionnel. Mais, constaté dans la psychologie, comment en raison assurer ce passage d'une condition à une absence de condition ?

La volonté, précise M. Nédoncelle, a certainement un rôle à jouer dans les convictions. Croire, c'est se décider ([25]). Soyez tranquilles, il n'est pas question de contrainte arbitraire. Newman a ridiculisé l'idée que l'assurance des preuves de la foi serait le triomphe d'un coup d'Etat. Il ne s'agit ni d'un coup de force ni d'un coup de pouce assénés par la volonté. Apparaît seulement une intelligence des choses impossible à exprimer par le langage. Là gît la misère humaine : les grandes routes de l'expression sont interdites à l'intelligence tout à coup illuminée. Mais cette intelligence ne s'en estime pas pour autant acculée au scepticisme.

Précisons. L'assentiment newmanien n'est pas le fait d'une activité aveugle, émotive, excentrique. L'assentiment s'appuie sur l'*illative sense*, ce sens des inférences qui est à la vérité religieuse ce que la phronésis aristotélicienne est à la vérité morale. « Il y a toutefois, observe M. Nédoncelle avec son acuité coutumière, il y a entre le devoir et la certitude spéculative une différence appréciable : le devoir change avec les circonstances, et le dictamen de la phronésis

(23) *Œuvres philosophiques*, p. 106.
(24) *Op. cit.*, p. 110.
(25) *Op. cit.*, p. 122.

est à cet égard révocable, tandis que la vérité est immuable ; si le sens des inférences nous mène à elle, ses décisions auront fatalement quelque chose d'irrévocable ([26]). »

Tels le mystère de l'*illative sense* et sa singularité. Ce n'est pas lui qui nous permet d'entrer en relation, mais les clés, ces *calculi*, expédients conventionnels, carrefours d'accord pour les techniciens, et portes d'entrée pour leur discipline. L'*illative sense* est soumis au devoir, mais le vrai dépend de Dieu. Ainsi, l'amour du bien et du vrai, attributs divins répandus sur les êtres, sera l'ultime critère de notre maître.

14. *Vers une conclusion.*

Hélas ! après cette trop longue et à la fois trop brève analyse de l'*Introduction* aux *Œuvres philosophiques* du génial Cardinal, force m'est bien d'écarter de la main les chapitres séducteurs sur l'*Economie et le Développement* et sur l'*Humanisme* de la personnalité newmanienne, où j'aurais eu tant de joie à m'attarder. Ce sera sans doute pour des heures plus reposées. Proposons donc vite comment, à ce terme, nous envisageons l'attitude philosophique du solitaire de Littlemore.

Il part de la singularité incommunicable du moi, et achève par une adhésion absolue à une métaphysique pleine, précise, dogmatique, qui assied la théologie de l'Eglise romaine. Au *moi* il a reconnu un principe régulateur de la structure : la conscience morale. Celle-ci le mène à la réelle Transcendance. Mais cette Transcendance réclame une incarnation immanente pour agir. Comment la connaître, la définir, y adhérer ?

Voici la solution newmanienne. Une réelle croyance dépasse, en ampleur et en profondeur, les raisons sur lesquelles elle semble prendre son élan. Cette affirmation a fait taxer le Cardinal de subjectivisme ou de fidéisme. Demandons-nous donc avec M. Nédoncelle : Comment distinguer de l'émotion la certitude implicite ?

Est-il possible qu'une certitude reste honnêtement implicite, lorsqu'elle devient consciente d'être telle ? Et nous répondons *oui*, si elle garde toute la large sérénité compréhensive d'une profonde conviction. En d'autres termes, si nous avons perdu l'adhésion de l'être intime entier, sa retrouvaille ne se fera que par une enquête parfaitement explicite, méthodique, objective. Si toutefois l'âme reste large ouverte, et que l'œuvre souterraine de la croyance se perpétue en nous.

Reconnaissons-le humblement et loyalement : toutes les philosophies de l'existence en sont là. Elles peuvent suggérer. Il leur est interdit de démontrer géométriquement. C'est leur faiblesse, si l'on

(26) *Op. cit.*, p. 132.

veut. Mais leur grandeur éclate de ce que, seules, elles utilisent une méthode adéquate aux choses de l'esprit.

15. *Jugement sur la philosophie newmanienne.*

La certitude newmanienne est donc fondée sur un équilibre de l'intelligence et de la volonté. Sans avoir toujours à sa portée des preuves impératives, l'intelligence, selon le sage d'Oxford, après avoir élucidé une enquête plutôt laborieuse, trouve soudain la clé du domaine, les difficultés s'aplanissent et les morceaux de la vision se cousent ensemble. On est en plein équilibre spirituel. Certes, cet équilibre peut faire jaillir l'émotion. Mais ce n'est qu'un jet accidentel. L'émotion, dans la philosophie newmanienne comme telle, est un désordre, elle n'est critère ni cause de rien de précis.

Philosophie newmanienne ? En somme, ce n'est assurément pas une théorie de la connaissance, ni même, pensons-nous, une métaphysique subjectiviste. C'est plutôt une critique de la subjectivité.

Le futur cardinal a toujours honoré non seulement la Vérité à majuscule, mais encore l'humble vrai dans ses apparitions contingentes. L'attitude de Newman se détache sur le ciel mouvant d'un siècle romantique enivré d'idées morales, sociales, métaphysiques, mais qui ne mesurera pas leur poids ni leur force explosive. Elle fait songer à celle d'un saint Thomas d'Aquin si complet, si équilibré, à l'heure où il rédige la théorie des transcendantaux.

Exactement, la gloire de Newman dans ce domaine est d'avoir tenté, l'un des premiers, une « critique de la foi » qui achève, par une paradoxale opposition, les « critiques » de la « Raison pure » et de la « Raison pratique ». Ce n'est pas une mince chose de s'enfoncer dans ces zones obscures où germent les actes de foi. Trop souvent, par paresse ou par peur, les hommes n'aiment pas d'éclairer la route forestière au bout de laquelle s'élèvent leurs autels.

Ce que l'on admire encore chez ce réaliste anglais, c'est d'avoir posé les problèmes nûment, sans loucher vers des valeurs sociales ou politiques. Il juge les réalités humaines selon les principes éternels, et les principes éternels ne répondent pas aux multiples colorations fragiles des jours de l'homme. Et quelle probité ! Toute sa vie semble nous dire : rien n'est valable pour les autres qui n'ait d'abord été valable pour nous. Il refuse de nous en faire accroire sous couleur de prosélytisme. Seul un argument religieux authentique est habile à entraîner l'humanité. Quelle estime pour l'homme, et comme ce colloque de conscience à conscience captive notre amitié !...

C'est à regret que j'abandonne cette analyse. L'*Introduction* de M. Maurice Nédoncelle est un exposé sage, large, aéré. Puissé-je avoir assez fait sentir la souple exactitude de l'historien, la pénétration du philosophe, pour que mon lecteur aille à Newman lui-même et à son séduisant introducteur des *Œuvres philosophiques*.

Bruxelles. Francis HERMANS.

EDUCATION ET COEDUCATION CATHOLIQUE AUX ETATS-UNIS

Parmi les nombreux aspects de la question scolaire aux Etats-Unis, il en est un qui ne manque jamais de surprendre ceux qui n'ont pas été en Amérique : ils s'étonnent de voir des religieuses diriger des établissements où garçons et filles, même assez âgés, sont éduqués en commun. Pour se comprendre, cette situation doit s'intégrer dans l'histoire de l'enseignement catholique aux Etats-Unis. Je me propose de l'exposer brièvement, en traitant principalement de l'école primaire (8 ans d'instruction dès l'âge de 5 ou 6 ans) et des « High Schools » (4 années d'instruction suivant la période de l'école primaire).

Quand il s'agit de coéducation, on doit commencer par citer les paroles de Pie XI dans son encyclique sur l'éducation *Repraesentanti* du 29 décembre 1929, encyclique répondant à la mainmise fasciste sur l'école en Italie. Après avoir parlé de l'éducation sexuelle, le Pape disait :

« C'est une erreur du même genre et non moins pernicieuse à l'éducation chrétienne que cette méthode dite de « coéducation des sexes », méthode fondée, elle aussi, aux yeux d'un grand nombre, sur un naturalisme négateur du péché originel. En outre, pour tous ses tenants, elle provient d'une confusion d'idées déplorable, qui remplace la légitime communauté de vie entre les hommes par la promiscuité et le nivellement égalitaire. Le Créateur a ordonné et disposé la parfaite communauté de vie entre les deux sexes seulement dans l'unité du mariage ; ensuite, il les sépare graduellement dans la famille et dans la société. Il n'y a d'ailleurs dans la nature elle-même, qui a fait les sexes différents, par leur organisme, par leurs inclinations, par leurs aptitudes, aucune raison qui montre que la promiscuité, et encore moins une égalité de formation, puissent ou doivent exister. Les sexes, suivant les admirables desseins du Créateur, sont appelés à se compléter réciproquement dans la famille et dans la société et justement par leur diversité même. Cette diversité est donc à maintenir et à favoriser dans la formation et dans l'éducation, en sauvegardant la distinction nécessaire, avec une séparation correspondante, en rapport avec les âges différents et les différentes circonstances. Ces principes sont à appliquer en temps et lieu, suivant les règles de la prudence chrétienne, à toutes les écoles mais principalement durant l'adolescence, la période la plus délicate et la plus décisive de la formation. »

Après une déclaration aussi nette, comment des écoles catholiques

américaines ont-elles pu adopter un système de coéducation ? Avant d'aborder des explications fondées sur le développement de l'éducation catholique aux Etats-Unis, disons clairement que l'Eglise des Etats-Unis professe évidemment la doctrine de l'encyclique, mais que, pour résoudre des problèmes très difficiles et pour éviter des maux pires encore, elle a dû se résoudre à tolérer la coéducation. Il en va de ceci comme de la question de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Tout en proclamant que l'union est l'idéal, il faut reconnaître que, dans les circonstances concrètes, la séparation est préférable aux Etats-Unis.

Quelques mots d'histoire.

Considérons les débuts et le développement de l'éducation catholique. Dès l'arrivée des premiers jésuites dans le Maryland en 1634, apparut l'importance de l'éducation. Quelques petites écoles furent établies, mais qu'il fut impossible de maintenir à cause de la persécution. De-ci de-là pourtant on continua en secret. Ce fut dans ces écoles que les fondateurs de l'Eglise en Amérique, tel Mgr John Carroll, le premier évêque des Etats-Unis, ont commencé leur éducation primaire.

Les premiers efforts catholiques se sont cependant portés surtout sur l'éducation supérieure pour la bonne raison que les universités étaient nécessaires pour fournir des prêtres dont le besoin était extrême.

Les premières écoles protestantes, et surtout les universités de Harvard et de Yale, fondées pour former des pasteurs protestants, ont suivi l'idéal éducatif des catholiques : elles ont signalé par là l'importance de la religion. Le fait est à retenir parce que, plus tard, on accusera les catholiques d'aller à l'encontre de l'esprit américain, en prônant un idéal religieux, alors que l'éducation officielle ignore toute religion.

Pendant de longues années, il y eut très peu d'écoles. La première école paroissiale ne s'ouvrit qu'en 1767 à Philadelphie. Il est clair qu'à cette époque les protestants et les catholiques étaient d'accord sur les principes fondamentaux de l'éducation ; ils se montrèrent prêts à s'aider les uns les autres. C'est seulement plus tard que l'étroitesse d'esprit des protestants a rendu l'entente impossible.

C'est la Mère Seton (1809) qui fut la véritable fondatrice des écoles paroissiales aux Etats-Unis. Convertie au catholicisme après la mort de son mari, elle fonda la Congrégation des Sœurs de la Charité en Amérique. Jusqu'alors les écoles catholiques étaient dirigées par des laïcs qui devaient naturellement se faire payer. Mère Seton inaugura la première école paroissiale gratuite, dans laquelle les sœurs professaient, école qui devint le modèle de toutes les autres. Ce faisant, Mère Seton avait répondu au besoin essentiel de l'Eglise à Em-

mittsburg, ville du Maryland. Mais la même nécessité se faisait sentir partout aux Etats-Unis et les catholiques ne tardèrent plus à se rendre compte de son importance.

Le problème fut posé dans toute son acuité quand peu après fut instauré le système d'écoles publiques, système dont les résultats provoquèrent une controverse acharnée pendant plus d'un demi-siècle. L'intention était louable : assurer à tous l'éducation gratuite, afin que tous les talents puissent se développer. Mais les catholiques objectèrent que les écoles publiques constituaient un grand danger pour les élèves chrétiens. Tout d'abord, la lecture de la Bible protestante y était obligatoire, et les catholiques en voulaient une version catholique. L'opposition s'accentua encore à mesure que croissait l'esprit laïc : actuellement on ne lit plus guère la Bible dans les écoles publiques, même pas dans la version protestante, et l'on ne permet plus la prière, fût-ce une prière semblable à celle que le « chaplain » récite au commencement des sessions du Congrès National et par laquelle on reconnaît la dépendance commune à l'égard de l'Etre suprême.

Vers 1840, les catholiques ont essayé d'obtenir l'établissement d'écoles spéciales pour élèves catholiques, et cela en les insérant dans le système général, pour le motif que le système général était soutenu par les impôts dont une partie était payée par les catholiques. Mgr Hughes, l'archevêque de New-York, soutint cette revendication. Il déclara que, faute d'écoles paroissiales, beaucoup de jeunes catholiques n'avaient reçu aucune formation, les écoles publiques constituant un danger pour la foi catholique. Le gouverneur de l'état de New-York était d'accord avec l'archevêque, mais la motion ne put passer par suite de l'opposition protestante. Un pasteur protestant déclara devant le tribunal : « S'il me fallait résoudre le dilemme terrible de devenir un infidèle ou un catholique romain selon le système complet du papisme avec toute son idolâtrie, sa superstition, et son opposition violente à la Bible, j'aimerais mieux devenir infidèle que papiste ». Le choix du révérend pasteur s'est réalisé par la sécularisation complète des écoles publiques, qui fit perdre toute sa force et sa vitalité au protestantisme américain. L'Eglise catholique, elle aussi, a souffert de cette mesure — à l'heure qu'il est, elle n'a pas pu encore établir assez d'écoles paroissiales — mais dans une mesure notablement moindre. Aujourd'hui, en effet, il y a des pasteurs protestants qui déclarent ouvertement que les protestants doivent inaugurer un système d'écoles semblable au système catholique, seul moyen, estiment-ils, de sauver la jeunesse protestante et de revivifier la religion. Il est devenu évident maintenant que l'Eglise catholique, en luttant pour elle-même, a aussi lutté pour les protestants. Quoi qu'il en soit, l'Eglise n'a pu faire triompher la solution raisonnable du problème : le soutien des écoles catholiques par les impôts payés par les catholiques. La sécularisation l'a emporté dans le domaine

de l'éducation : l'enseignement religieux n'a pas trouvé de place dans les écoles publiques.

Convaincus qu'il était impossible d'envoyer les enfants aux écoles publiques dans ces circonstances, les catholiques ont pris la décision de construire et de soutenir leurs propres écoles. C'était un très lourd fardeau pour des gens souvent très pauvres, car la grande majorité des catholiques était des immigrés, et les catholiques riches étaient rares, comme ils le sont encore aujourd'hui.

La tâche de fonder des écoles coïncidait avec celle de construire des églises. On prit l'habitude — qui existe encore aujourd'hui — de grouper l'église et l'école dans le même bâtiment, ou de bâtir l'église, ou la chapelle, dans l'école, ou même de donner les cours dans une partie de l'église. Prêtres diocésains et religieux ne pouvaient suffire à la célébration du culte et à l'administration des sacrements ; assurer l'enseignement leur était tout à fait impossible. Ce furent les religieuses qui entreprirent ce magnifique travail. Leurs sacrifices dans la fondation, le développement, le soutien des écoles, en dépit des difficultés énormes rencontrées, constituent une des plus belles pages de l'histoire de l'Église aux États-Unis. Sans les religieuses, il n'y aurait pas aujourd'hui 26 millions de catholiques en Amérique.

La substance de la législation ecclésiastique concernant le problème scolaire se trouve dans la doctrine du troisième concile général de Baltimore (1884), qui pourvut à l'établissement des écoles paroissiales et obligea les parents à y envoyer leurs enfants. Une exception cependant était prévue pour les enfants ayant reçu chez eux une éducation vraiment chrétienne et contraints pour un motif sérieux de fréquenter une autre école, motif que l'évêque se réservait d'approuver, non sans avoir pris les précautions appropriées.

Cette lutte pour l'école catholique fut longue et pénible ; elle est loin d'être achevée. Les sacrifices demandés aux catholiques sont considérables : ils doivent soutenir les écoles publiques en payant leurs impôts et subsidier en même temps leurs écoles paroissiales. Les chiffres de 1948 montrent que les catholiques ont dépensé une somme de 208.000.000 $ pour leurs écoles. C'est la plus grande dépense de toutes les églises en Amérique : plus grande que les dépenses totales de n'importe quel groupe protestant. On calcule que par leurs efforts les catholiques diminuent de 400.000.000 $ les impôts généraux annuels. (Notons que les frais d'une école catholique se montent à la moitié environ des frais d'une école publique).

Les catholiques soutiennent plus de 200 collèges et universités, 2.432 « high schools » avec, au total, 720.000 élèves, 8.248 écoles paroissiales avec plus de 2.000.000 élèves, sans parler de leurs 323 séminaires, des 365 orphelinats (hébergeant 45.000 orphelins et orphelines), des 237 asiles pour malades et vieillards et de 794 hôpitaux. Plus de 9 % de la population scolaire totale fréquente les éco-

les catholiques. Pour les écoles primaires seules, le taux s'élève à 11 %.

Organisation actuelle de l'enseignement.

Les établissements primaires catholiques suivent un programme diocésain. Chaque diocèse a son organisation dont l'évêque est le supérieur. Il est secondé par un groupe d'administrateurs et un directeur diocésain. Prêtre, doté d'une formation spéciale, ce dernier visite les écoles, étudie les problèmes et fait rapport au conseil d'administration. Chaque curé est responsable de son école paroissiale. Mais, en général, la direction et le contrôle sont exercés par le supérieur de la congrégation religieuse chargée de l'enseignement. Actuellement le préfet de l'école est en général le supérieur religieux immédiat. Quelques groupes de Frères s'occupent de l'éducation primaire, mais à ce degré la grande majorité des éducateurs sont les religieuses. En effet, si 9/10 des professeurs des écoles sont des religieux et des religieuses, les religieux n'y représentent qu'1/15 ! Trois cents communautés distinctes se répartissent la tâche d'enseignement. Les instituts dirigés par les Frères n'acceptent que les garçons, tandis que les écoles dirigées par les religieuses sont « coéducatives ». Car il est impossible pour le moment de réserver des écoles exclusivement à des filles ou à des garçons. C'est une question de manque d'écoles, de professeurs, de matériel, d'argent. Les sections sont encombrées à l'excès, et par conséquent le travail des professeurs y est écrasant : 2.000.000 élèves, disions-nous, mais ce chiffre ne représente que la moitié des enfants catholiques en âge d'études primaires. Les autres sont obligés de fréquenter l'école publique soit par manque de place, soit par suite de l'éloignement, soit aussi parce que leurs parents ne font pas leur devoir. Les cours se placent entre 9 h. du matin et 3 h. de l'après-midi. Les internats d'éducation primaire sont rares, faute d'argent, de personnel et de locaux. Le problème se complique encore du fait que dans les campagnes les voisins les plus proches habitent souvent à 2 ou 3 kilomètres, et qu'il est difficile d'ouvrir une école pour une population aussi dispersée.

Les mêmes problèmes se retrouvent dans les « *high schools* ». Les enfants y entrent à partir de 13 ou 14 ans. Dirigées par les catholiques, ces écoles sont souvent confiées à des religieux, mais pour les garçons uniquement. Quelques diocèses, peu nombreux, y ont établi un régime semblable à celui des écoles primaires diocésaines. L'archidiocèse de Philadelphie a créé une organisation magnifique qui pourra servir de modèle aux autres diocèses dès qu'un tel système y sera applicable. Les religieuses dirigent des « high schools » pour jeunes filles ou pour jeunes filles et jeunes gens ; toujours pour le même motif : pénurie d'écoles, de professeurs et de matériel. Il est assez

difficile de recruter du personnel laïque parce qu'on n'aime pas la vie de professeur et qu'on n'en voit pas l'importance. En outre le traitement, assez maigre, ne permet pas de nourrir aisément une famille. Il est pourtant de véritables apôtres, consacrés à leur tâche d'éducateurs : ils donnent des cours pendant le jour et travaillent le soir afin de gagner leur vie plus complètement.

Le problème dans les «high schools» se complique encore par l'augmentation croissante des élèves. En 1930, il y avait 241.869 étudiants. Aujourd'hui les chiffres ont doublé : il y en a 490.000. Partout, les évêques sont en quête d'emplacements pour les écoles, de communautés de religieux ou religieuses capables d'enseigner et... de l'argent nécessaire.

Voici un petit exemple. Aucune des « high schools » dirigées par les jésuites de la province de New York (je parle de cette province parce que j'en connais personnellement la situation par expérience mais les mêmes circonstances se retrouvent dans les autres provinces) ne peut accepter tous les élèves qui se présentent. Dans tel quartier de New York, les jésuites dirigent trois écoles : chacune d'elles compte un millier d'élèves, et il en va de même ailleurs. Les internats sont rares par suite des frais considérables qu'ils entraîneraient.

A toutes ces difficultés une solution partielle est apportée dans les « high schools » mixtes, dirigées par des religieuses. Beaucoup de jeunes gens reçoivent une éducation dans ces établissements, qui autrement seraient obligés de fréquenter l'école publique ou même contraints de ne pas recevoir d'instruction du tout.

Il peut paraître étonnant qu'il n'y ait pas assez d'écoles catholiques aux Etats-Unis. Tout le monde prétend que l'Amérique est le pays de la richesse. On perd de vue que celle-ci peut ne pas être le lot des catholiques. De fait l'Eglise recrute surtout ses adhérents dans la classe moyenne (y compris les ouvriers) et dans la classe pauvre. Le pays s'est développé extrêmement vite et la richesse est assez récente (il ne faut pas oublier la crise économique de 1929). Le catholicisme, exactement comme le pays lui-même, est encore jeune aux Etats-Unis. L'Eglise y avait le statut de mission jusqu'en 1908 ! Jusqu'à une époque rapprochée, la plupart des catholiques n'étaient que de pauvres immigrés, essayant de s'établir et n'ayant guère les moyens de soutenir des écoles.

La coéducation.

On voit maintenant les raisons de l'existence d'une coéducation, au moins dans le développement de notre histoire religieuse. L'Eglise des Etats-Unis ne prétend pas que la coéducation soit l'idéal, mais elle l'adopte comme moyen nécessaire dans les conditions actuelles. Cette coéducation est viable, parce que les autorités se rendent compte des dangers de ce système. Du reste les résultats de la formule

dans les écoles laïques, manquant de religion et de base morale solide, les incitent à la plus extrême prudence et les aident à prendre les précautions nécessaires.

Considérons une « High school » catholique où se pratique la coéducation. Le garçon, qui y commence ses études à l'âge de 13 ou 14 ans, ne voit rien d'extraordinaire dans le fait qu'il y ait des jeunes filles dans sa classe ou dans le fait que le professeur soit une religieuse : il quitte en effet l'école primaire où il a connu la même atmosphère. Celle-ci est amicale, naturelle, et il n'y a pas de tension. Ajoutons aussi que les mœurs de la vie quotidienne diffèrent beaucoup de celles d'Europe. Il y a plus d'occasions de contact entre les deux sexes. Dès lors, se trouver réunis dans le même local de classe apparaît comme une chose normale. Un prêtre sert de guide spirituel aux garçons et les instruit ; c'est un prêtre encore qui dirige la retraite annuelle et donne une direction adaptée aux garçons et aux filles. Bien des occasions de collaboration s'offrent entre les deux groupes : représentation théâtrale devant toute l'école, réunions de chants, débats publics entre équipes de différentes écoles, danse, etc. Moyennant une bonne direction, ces circonstances ne laissent pas de développer le respect mutuel des deux sexes.

Pour bien comprendre les relations entre jeunes gens et jeunes filles, il faut se souvenir que le garçon américain a une tout autre mentalité que le jeune européen. Le premier s'intéresse davantage au sport et à l'action. Plus tard seulement il se mettra à penser sérieusement et à scruter des problèmes. A l'âge de 15, 16 ans, son échelle des valeurs est différente : la jeune fille n'est pour lui qu'une compagne d'activité ; même la danse est une manifestation de cette activité. Leurs relations par conséquent sont joyeuses, agréables, superficielles et n'entrent pas dans le domaine des réflexions sérieuses et profondes où naît le danger. Cette période ne s'ouvre que plus tard, lorsqu'ils entrent dans la vie.

Un exemple de réunion. Des membres de la Congrégation mariale organisent une séance de discussion entre équipes de différentes écoles. Le sujet est fixé d'avance : c'est le problème des noirs, les mauvais films, etc. et les élèves prennent la parole à tour de rôle. Aux différentes causeries succède un temps de discussion générale. Vient ensuite une méditation dirigée par le prêtre qui a organisé la réunion. Enfin, après une partie de danse, on termine par une prière devant une statue de la sainte Vierge.

Par une direction spéciale, on veille chez les jeunes filles à conserver et développer les qualités proprement féminines de finesse et de douceur.

Les avantages du système n'y sont pas intrinsèques, mais sont le résultat de la prudence, du dévouement, des sacrifices des prêtres et des religieuses. Car on ne perd pas de vue les dangers d'un cer-

tain amollissement des garçons ou d'un durcissement chez les filles ; les précautions sont prises en conséquence.

Du point de vue pédagogique, certains disent qu'une instruction propre aux garçons et une autre propre aux filles s'indiquerait davantage. L'éducation commune serait inadaptée aux uns et aux autres. Sans doute ; mais on en peut éviter les inconvénients, si l'éducateur connaît bien la différence des groupes. Il peut du reste mettre l'accent sur tel ou tel point selon qu'il s'adresse à l'un ou l'autre sexe. D'autres notent que les jeunes filles font des progrès plus rapides que les garçons, ce qui est psychologiquement désastreux pour ceux-ci. Cette discordance est possible dans n'importe quel système : même dans une classe composée exclusivement de garçons, la supériorité intellectuelle de certains d'entre eux peut enfoncer les autres dans leur médiocrité. Quoi qu'il en soit, on n'insiste pas assez sur le fait que les jeunes filles, en général du moins, étudient beaucoup plus que les garçons et qu'elles conquièrent par conséquent de meilleurs grades ; cela nous paraît plutôt un stimulant pour les garçons...

Avant de laisser cette question de la coéducation, il resterait une remarque : tout le monde sait les grandes difficultés causées par les mariages mixtes aux États-Unis. Les catholiques constituant une minorité, il est inévitable qu'on se fréquente entre jeunes gens de religions différentes. Dès lors dans beaucoup d'endroits, l'école catholique sera un excellent moyen de connaître des compagnons et des compagnes de la même confession, qui plus facilement deviendront ainsi les maris et les épouses de plus tard.

Religieuses enseignantes.

Mais voici un nouveau sujet d'étonnement pour le visiteur européen : ce sont principalement les religieuses qui s'occupent de l'éducation des garçons dans les écoles primaires et même dans les « high schools », où les élèves ont de 14 à 17 ans en moyenne. Nous considérerons deux aspects délicats de cette situation : la valeur intellectuelle des religieuses et leur capacité à maintenir la discipline.

Leur valeur intellectuelle atteint à un niveau supérieur. Leur formation personnelle est exacte et complète. En outre, elles se préparent soigneusement dans les matières qu'elles devront enseigner. En général, elles débutent comme professeurs d'écoles primaires, et, après avoir acquis de l'expérience, elles passent aux « high schools ». L'année scolaire finie, durant les mois d'été et la période des vacances, elles suivent des cours dans les universités catholiques. Elles prennent des grades, voire des doctorats, et dans les diverses facultés : philosophie, littérature, sciences, etc. Elles composent articles et livres. A Washington, une université spéciale, le « Sisters College » a été fondée pour qu'elles puissent se préparer sérieusement à leur travail éducatif. Voir des religieuses suivre des cours d'université est chose

courante. Pendant la guerre j'ai rencontré une religieuse ayant obtenu son diplôme de pilote aviateur ; elle était devenue professeur de navigation !

Comparées à leurs confrères masculins, les religieuses se montrent très capables. Elles s'intéressent vivement aux sujets qu'elles doivent présenter, et elles sont au courant des méthodes pédagogiques. Personnellement, je puis dire que les religieuses dont j'ai suivi les cours étaient de très bons professeurs et supportaient la comparaison avec les meilleurs éducateurs. Peut-être n'étaient-elles pas également versées en latin et en grec, mais elles étaient supérieures en anglais et en mathématiques. Un de mes meilleurs professeurs fut une religieuse, professeur de mathématiques de seconde année de « high school ». Plus tard, en suivant des cours de méthodologie dans la Compagnie, j'ai pu constater que dans son enseignement cette religieuse avait appliqué les meilleures méthodes. Aussi, pendant ma régence, me suis-je évertué à imiter celles qu'elle avait utilisées avec tant de succès... !

Les religieuses s'occupent aussi d'universités pour les jeunes filles. La seule université catholique mixte réservée aux Noirs, est dirigée par les Sœurs du Saint-Sacrement à Nouvelle-Orléans.

Pour la discipline, il convient de signaler d'abord que les élèves ont un très grand respect de leurs éducatrices, si bien qu'on ne songe guère à se permettre des infractions sérieuses. Ce n'est pas là sentiment de pitié, mais respect authentique envers ces âmes vraiment généreuses, dévouées à leur travail et conscientes de leur tâche. A la moindre incartade, elles manifestent d'ailleurs un doigté merveilleux pour dominer la situation. Les religieuses ont acquis une vaste expérience dans la façon de traiter les garçons et savent développer des caractères virils, éduquer des « gentlemen ».

Par leur travail dans les écoles, et surtout dans les écoles primaires, les religieuses ont rendu de précieux services à l'Eglise d'Amérique. Beaucoup de catholiques ont reçu chez elles leur éducation primaire et les fondements de leur vie religieuse. C'est là qu'ils ont pris les habitudes chrétiennes, l'assistance fréquente à la messe, la sainte communion, la confession, l'aide aux missions, la prière quotidienne, etc. On ne pourrait guère exagérer l'importance de leur action. Grâce à elles, l'éducation catholique existe aujourd'hui ; sans elles, cette œuvre serait impossible. Et leurs sacrifices n'ont pas encore été racontés.

Aux Etats-Unis, tous — y compris les protestants — admirent et respectent les religieuses ; on les salue cordialement dans les rues, on les aide à porter leurs paquets, on leur cède la place dans le tram et dans l'autobus ; les agents de police les aident à traverser les rues encombrées. En général, on les estime comme des personnes très proches de Dieu — et elles le sont. On connaît leur vie désintéressée et

dévouée. On les regarde comme un élément essentiel de la vie américaine.

Je terminerai par un trait savoureux, plaisant peut-être, mais très significatif. Il y a quelques années, la revue « Life » publiait une photo qu'un Européen eût sans doute trouvée ridicule ou même choquante. Mais les Américains en furent émus. Elle avait été prise pendant les cours d'été d'une université que fréquentaient bon nombre de religieuses, institutrices ou régentes d'orphelinats. Celles-ci s'étaient intéressées à la musique en vue d'organiser des fanfares dans leurs établissements. La photo montrait ces religieuses de toutes congrégations en train de jouer tous les instruments de leur propre fanfare à l'université : elles les apprenaient avant de les enseigner ! C'était une vue inoubliable : de petites religieuses embouchant de grands trombones, d'autres jouant de la flûte, de la trompette, du saxophone, et du tambour... Elles paraissaient très calmes et très heureuses. Les lecteurs américains ont souri de cette photo, parce que c'était amusant. Mais c'était un sourire de joie et non de moquerie. Ils sont fiers de leurs religieuses. Je le suis aussi.

V. O'KEEFE, S. I.
de la province S. I. de New-York.

L'EGLISE CATHOLIQUE EN FRANCE SOUS L'OCCUPATION

A propos d'un livre récent (1)

La « Résistance » s'est vu attribuer une large part de la littérature publiée depuis 1945. On a tout à la fois exalté les mérites des mouvements secrets et distingué les aspects tantôt patriotiques, tantôt mercenaires qu'ils ont revêtus. Il y a près de deux ans nous examinions plusieurs ouvrages : ils traitaient de la part prise par les catholiques et le clergé dans cette lutte. A cette époque, nous avions dû passer la France sous silence, faute de documents. Le livre de Mgr Guerry nous permet de rompre ce silence.

Disons-le tout de suite. Mgr Guerry est par sa position fort au courant des événements qu'il raconte. Il est à la fois archevêque-coadjuteur de Cambrai et secrétaire permanent de l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France. Mais, de par cette situation elle-même, son livre n'aura en vue que les faits et gestes de la hiérarchie ; il n'y a d'ailleurs pas encore en France, que nous sachions, une enquête systématique par diocèses de la « résistance » catholique 1940-1945.

Dans son introduction, l'illustre prélat brosse un rapide tableau des premiers mois de la guerre, puis de l'armistice et de ses effets immédiats : condamnation du nazisme, participation aux cérémonies patriotiques, puis ralliement autour du gouvernement de la zone dite « libre ». Dès la fin du combat, plusieurs évêques envoient des encouragements à leurs diocésains. Certains même insistent sur l'espoir d'une victoire finale sur l'envahisseur. Optimisme presque... aveugle pour l'époque ! Qui ne fut pas d'ailleurs sans dam pour certains. Dès la fin juillet 1940, les Allemands entreprirent toute une série de perquisitions, à l'archevêché de Paris, à celui de Bordeaux, à l'évêché de Lille.

Le corps de l'ouvrage est divisé en trois parties : les trois missions que l'Eglise de France s'était donné pour tâche de remplir, mission d'humanité, mission d'apostolat, mission d'indépendance spirituelle. Pour éviter toute longueur, nous nous contenterons de souligner les côtés les plus originaux de la « résistance » de l'épiscopat français.

La défense des juifs, autant persécutés par Vichy que par les Allemands, est au tableau d'honneur de l'Eglise de France. Dès décembre 1941, commencent les vexations, suivies en juillet 1942 du calvaire tout court. Sans doute, comme l'écrit l'auteur, « l'Eglise devait prendre grand soin d'éviter toutes démarches qui auraient risqué d'être interprétées comme des interventions politiques » (p. 35-36). Prudence qui permit cependant de défendre les droits essentiels des Israélites, surtout des enfants. Lyon mena le combat : les Facultés catholiques, le cardinal Gerlier s'opposèrent tour à tour à l'anti-sémitisme pratiqué, dès 1940. A Lyon encore, maints couvents, écoles, établissements catholiques cachèrent des Juifs. Suivirent Paris, Clermont-Ferrand avec Mgr Piguet, Toulouse, Montauban, Nice enfin où Mgr Rémond organisa dans ses appartements un bureau de sauvetage. Les journaux collaborationnistes ne manquèrent pas de se montrer du doigt les évêques pro-israélites. Au dire de Mgr Piguet, « le chef du gouvernement [Laval] reconnut l'échec des dispositions de rigueur exercées contre les Israélites et attribua la responsabilité de cet insuccès à la position prise dans cette affaire par l'épiscopat français » (p. 63).

(1) Mgr Guerry, *L'Eglise catholique en France sous l'occupation*, Paris, Flammarion, 1947, 21 × 16 cm., 380 p. Prix : 225 frs français.

Le 16 février 1943, le gouvernement de Vichy décrétait le service obligatoire des jeunes. Réquisition officielle, précédée de la « relève » de 1942 et de la déportation ordonnée par Sauckel dans les premières semaines de 1943. Sans doute, les évêques ne crurent-ils pas opportun de condamner publiquement l'acte de Laval. Au moins proclamèrent-ils que cette mesure n'obligeait personne en conscience. Déclaration d'avril 1943, renouvelée un an plus tard. En 1944, la loi du 1er février admettait la réquisition des femmes mariées sans enfants et des jeunes filles de 18 à 45 ans. Ici, le refus des évêques fut net. Et l'échec fut pour ainsi dire total. L'Action catholique féminine eut d'ailleurs une grande part à ce succès.

Quoique théoriquement non-belligérante, la France vit plusieurs centaines de milliers de ses enfants partir dans des camps de déportés et de prisonniers politiques. Avant 1944, plusieurs évêques avaient protesté avec force contre les arrestations arbitraires et les exécutions d'otages. Le 14 septembre 1944, juste après la libération, le cardinal Suhard écrivait au président du Comité international de la Croix-Rouge ; il lui demandait d'intervenir en faveur des milliers d'internés politiques français en Allemagne. Quelques mois auparavant, le cardinal en personne était allé protester chez Abetz, le délégué d'Hitler à Paris. Protestation réitérée en août 1944. Parmi les déportés politiques appartenant au clergé, citons : Mgr Piguet, évêque de Clermont-Ferrand, l'abbé cistercien de Belloc et 143 prêtres, séminaristes et religieux, venant de cinquante-six diocèses français, tous à Dachau. Ajoutons-y trois pasteurs protestants. Le P. Riquet commença à Dachau même ses prédications... de carême, en 1945 ! Mandaté par la hiérarchie, Mr l'abbé Rodhain, déjà aumônier général des prisonniers militaires, s'efforça de soulager les internés politiques, au moins dans la clandestinité.

Dans les nombreux Oflags et Stalags, les aumôniers français purent exercer au grand jour leur ministère. Leur travail fut admirable. Plusieurs exprisonniers militaires belges ne tarissent pas d'éloges sur les aumôniers français qu'ils rencontrèrent : zèle, bonne humeur, action profonde concouraient chez bon nombre d'entre eux à en faire les conseillers et les amis réels de tous. L'œuvre mise sur pied par l'abbé Rodhain veilla à tous leurs besoins : matériel pour la célébration de la messe, livres religieux (dont 30.000 évangiles polonais), revues de pastorale, etc. Certains aumôniers voulurent rejoindre leurs ouailles dans les camps disciplinaires et de représailles, comme l'abbé Lafourcade pour Rawa Ruska (p. 135). Plus encore que dans leurs anciennes paroisses, les prêtres des camps furent soulagés de bien des soucis par des membres officiels et bénévoles de l'Action catholique, bibliothécaires, infirmiers, membres de comités d'entr'aide, etc.

Les années de guerre et d'occupation provoquèrent nécessairement une intense réflexion. La chute de la France ne provenait-elle pas avant tout de causes morales ? Comment l'Eglise avait-elle pu perdre tant d'influence ? Ne fallait-il pas repenser l'état du catholicisme en France et lui appliquer des remèdes adéquats ? En novembre 1943, l'épiscopat français lançait une grande enquête sur ce sujet : quelles réformes sont indispensables pour mieux évangéliser ? Initiative qui n'était que le résultat de nombreux efforts individuels : aumôniers de mouvements spécialisés, prêtres de paroisses ouvrières, religieux « missionnaires » itinérants, tous étaient conscients des changements qu'exigeait l'apostolat dans un pays partiellement déchristianisé. Des réalisations précédèrent et suivirent l'appel de 1943 : la Mission de France à Lisieux, née le 24 juillet 1941, la Mission de Paris, fondée par le vénéré abbé Godin et fortement soutenue par le cardinal Suhard.

Deux autres faits montrent aussi combien le clergé français était soucieux de profiter de toutes les circonstances. L'un est l'aumônerie clandestine des travailleurs « requis ». Dès janvier 1943, l'abbé Bousquet part le premier en

Allemagne comme travailleur. Il est rejoint depuis septembre par 273 prêtres. Avant cette date, une vingtaine d'aumôniers vivaient déjà avec les ouvriers français en Allemagne. Là aussi, plus encore que dans les camps militaires, ils sont soutenus par d'admirables chrétiens, jocistes surtout, qui étendent jusqu'aux endroits les plus abandonnés l'action sacerdotale. Les récollections se multiplient, souvent dans les lieux les plus étranges, sur une route, dans un café, une chambrée. Des messes sont dites où l'esprit de communauté atteint son plus haut point. Hélas !, fin novembre 1943, la Gestapo serre son gant de fer autour de l'Action catholique française et de l'aumônerie clandestine. Plusieurs jeunes gens sont envoyés dans des camps de concentration, des prêtres sont reconnus et arrêtés. Certains, tels le P. Dillard, l'abbé Giraudet, l'abbé de Porcaro ne revinrent jamais... Cet apostolat des prêtres-ouvriers fut donc multiple, souvent très spirituel et évangélique. Le P. Perrin nous en a laissé un témoignage aussi réaliste qu'élevant.

Le second fait dénote un retour, plus marqué encore, aux valeurs spirituelles. C'est le « Grand Retour », le passage à travers la France de la statue de N.D. de Boulogne. Le 28 mars 1943 débutait cette extraordinaire randonnée. Ces masses de peuple, parcourant à pied les paroisses de France, nous font irrésistiblement songer à ces « retours » du XV^e^ siècle, celui de Vincent Ferrier, par exemple.

L'existence d'un gouvernement théoriquement souverain assurait à l'Eglise une certaine protection. Ce fut le cas surtout des organisations de jeunesse catholique. Une « convention d'agrément » avait même préservé l'indépendance, au moins spirituelle, des dites organisations. N'empêche que, sous l'influence nazie, un fort courant pour une jeunesse « unique » tâcha d'englober les œuvres catholiques. L'épiscopat français résista dès le début à cette tendance. Il eut finalement gain de cause. Mais, les Allemands, au delà du gouvernement de Laval, manifestèrent de vives préoccupations quant à l'Action catholique proprement dite. En 1942, ces préoccupations se transformèrent en perquisitions et arrestations. L'abbé Guérin, aumônier national de la J.O.C., fut jeté en prison en août 1943. Le cardinal Suhard prit la tête de la résistance. Sans doute, après quelques mois, l'aumônier général fut relâché. La situation n'en demeurera pas moins tendue jusqu'à la libération. De toute façon, les évêques se refusèrent à tout chantage allemand.

Restait à Mgr Guerry à traiter une question très délicate. Quels furent les rapports entre l'Eglise et le gouvernement de Vichy ? L'auteur admet dès l'abord qu'il s'agissait d'un pouvoir établi, au moins de fait. Dès 1940, ce pouvoir avait reçu l'approbation des Chambres, celle de plus de trente nations, y compris le Vatican, enfin il répondait aux sentiments de la majorité du peuple français. L'Eglise devait se garder d'ignorer pareil pouvoir, affirme Mgr Guerry. De fait, il s'agissait d'un Etat authentique, muni d'une administration aux ramifications puissantes et étendues. Que dire cependant devant le rapprochement marqué par le maréchal Pétain vers l'Eglise ? L'auteur ne nie pas la chose, mais n'y voit que la conséquence d'une politique commencée durant les années qui ont précédé le conflit de 1939. L'Eglise du moins pouvait-elle ignorer le nouvel Etat, attendre le tour que les événements allaient prendre ? Pas davantage, ajoute Mgr Guerry. Comment ignorer un pouvoir au contact duquel l'Eglise, au moins officielle, se trouve chaque jour ? Ce qui ne signifie pas d'ailleurs qu'il s'agissait de collaborer avec le pouvoir établi. Il eût d'ailleurs été difficile de le faire : certaines tendances du nouvel Etat avaient été déjà condamnées avant-guerre, et d'ailleurs le laïcisme officiel en restait la caractéristique. L'auteur nous paraît cependant trop insister sur les raisons qui légitimaient plus ou moins le gouvernement Pétain. Comment en outre se fier à un pouvoir, qui reposait en définitive sur la promesse d'un Hitler, toujours parjure ? Y a-t-il plus qu'une politique du « moin-

dre mal » dans l'attitude de l'épiscopat français ? Mgr Guerry avoue cependant que « des hommes d'Eglise ont exprimé parfois leur admiration pour la personne du maréchal en des hyperboles qui sentaient l'adulation » (p. 274). De toute façon, quelle que fut l'attitude regrettable de certaines personnalités, l'Eglise de France n'a jamais cessé de s'opposer à toute tentative de collaboration directe avec l'Allemagne.

Reste cependant un point douloureux : les subsides aux écoles libres. Personne n'en niera la légitimité et tous regretteront que la IV^e^ République n'ait pas mieux compris que la III^e^ la nécessité de donner satisfaction aux catholiques français dans ce domaine. Mais, était-il opportun, sous le régime du maréchal Pétain, de demander ou même simplement d'accepter des subsides pour l'enseignement confessionnel ? Sachant la position délicate, de toute façon précaire, de Vichy, n'aurait-il pas mieux valu attendre, même refuser le cadeau, si légitime fût-il ? La question de droit n'est pas discutable, mais la question d'opportunité... ? Ce point n'a pas été, nous semble-t-il, suffisamment envisagé par l'auteur.

Une longue conclusion achève l'ouvrage. Plusieurs sources d'erreurs, écrit l'auteur, peuvent obnubiler le jugement sur l'Eglise de France durant l'occupation : le manque de sources authentiques ; les comparaisons trop faciles avec des pays avoisinants ; des informations puisées uniquement dans les radios et les presses opposées. Quoi qu'il en soit, quels caractères revêt alors l'action de l'Eglise, se demande Mgr Guerry ? Tout d'abord l'*unité* d'ensemble exprimée surtout dans les assemblées annuelles. Ensuite l'*efficacité* des interventions qui mirent en échec, nous l'avons vu, plus d'une mesure gouvernementale ou allemande. Enfin, la *noblesse* de l'attitude des principaux représentants de l'Eglise, cardinaux, archevêques et évêques, noblesse qui se révèle surtout dans une charité universelle et toujours en quête de nouvelles victimes à soulager. Noblesse encore qui est basée sur une fidélité inébranlable à la doctrine de l'Eglise et une sympathie profonde pour les meilleurs fils de France, spécialement ceux qui luttaient dans la clandestinité. Au sujet de cette dernière allusion, il faudrait distinguer, comme dans d'autres pays, entre l'attitude officielle, nécessairement réticente, des chefs hiérarchiques et l'activité pratique, souvent approuvée en sous-main, de bon nombre de prêtres et laïques. Qu'il nous suffise de rappeler « Témoignage Chrétien » et son rayonnement puissant quoique secret. Une vingtaine de prélats eurent d'ailleurs des démêlés directs avec l'occupant ou les collaborationnistes militants. Leur fermeté ne fléchit jamais devant une attaque directe de l'ennemi.

Mgr Guerry n'a pas pu donner à son livre toute l'amplitude que l'on aurait souhaitée. Le manque de documents, par exemple ceux qui pourraient être recherchés dans les archives d'Abetz ou celles du gouvernement de Vichy, y est pour beaucoup. Peut-être aussi s'est-il trop étendu à défendre des questions de principe, comme celles de l'Action catholique, de l'école, des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Nous aurions préféré plus de faits, et moins d'essais doctrinaux. Mais, grâce à cet ouvrage, l'Eglise de France sous l'occupation apparaît plus grande et plus belle.

Sans doute, moins que dans les Pays-Bas par exemple, les évêques français font figure de chefs nationaux, à l'exception de quelques-uns. Seul l'avenir nous dira comment juger cette période. Comme l'écrit le cardinal Liénart, « nous avons préféré n'ameuter personne et remplir simplement notre devoir » (p. 185). C'est le résumé du programme que l'épiscopat français s'était tracé sous l'occupation : « Evangélisation d'abord ».

Ed. Hambye, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Nous groupons ici, par ordre de date, un certain nombre d'allocutions de S.S. Pie XII du 20 mai 1948 au message de Noël, radiodiffusé le 24 décembre 1948.

Discours aux membres de l'Institut international pour l'unification du droit privé le 20 mai 1948. — (Texte italien : *Osservatore Romano,* 21 mai 1948 ; trad. franç. de *La Doc. cath.,* 20 juin 1948, col. 779-782).

Le Pape rappelle d'abord les difficultés actuellement si graves qui marquent toute l'œuvre juridique. Il se plaît à souligner la valeur de cette œuvre qui, tout en respectant les caractères propres de chaque peuple, tend à retrouver, « sous l'inépuisable variété des formes,... un fond d'éléments juridiques communs ». Aussi tient-il à affirmer sa confiance dans « le sens du droit et de la justice profondément ancré dans la nature humaine ». Or, cette conviction dans l'existence partout valide de ce droit privé est possible en celui qui croit « au rayonnement nécessaire de la personnalité humaine sur les multiples relations des hommes entre eux, même et surtout dans le domaine des biens et des services », c'est elle qui permet de croire en une unification du droit privé des peuples. Cet effort ne serait qu'illusion si l'individu n'est « qu'un simple élément dans une masse amorphe » et si les rapports entre les hommes sont uniquement réglés sur la base du droit public, droit public qui s'effondre lui-même du jour où la personne humaine n'est plus respectée. Et le Pape d'insister sur le respect du droit de propriété privée, droit qui « tient ferme ou croule avec la reconnaissance de la dignité personnelle de l'homme ». « Celui-là seulement, qui refuse à l'homme cette dignité de personne libre, peut admettre la possibilité de substituer au droit de propriété privée... on ne sait quel système d'assurances ou garanties légales de droit public ». La violation des droits privés serait lourde de conséquences. Le Pape conclut en disant son espérance dans l'action des forces saines au sein de la vie juridique des peuples.

Discours aux chirurgiens, membres du VI^e^ Congrès international de chirurgie, le 20 mai 1948. — (Texte italien : *Osservatore Romano,* 23 mai 1948 ; trad. franç, de *La Doc. cath.,* 20 juin 1948, col. 775-780).

Le Pape rappelle un des fondements de la responsabilité du chirurgien : « Dans l'exercice de votre profession vous avez entre vos mains ...des personnes humaines, dont le corps vivant est digne de tout votre respect et a droit à tous vos soins. Même quand la vie elle-même n'est pas en jeu, vous disposez... de deux grandes choses : l'intégrité du corps humain, la mystérieuse réalité de la souffrance humaine ». De là la nécessité des études, des progrès incessants à faire, mais aussi d'un « travail... de formation et de dressage strictement personnel dans l'exercice de vos facultés intellectuelles, de vos qualités morales et psychologiques, de vos aptitudes physiques, de vos sens et de vos doigts ».

Ceci posé, le Pape marque cette responsabilité du chirurgien aux trois stades de son action. Responsabilité de sa décision avant toute intervention : risques, appréciation de l'urgence, cas tragiques où la morale oppose son veto, où Dieu seul doit être reconnu comme « le maître de la vie et de l'intégrité des membres ». Il rappelle notamment la condamnation de l'avortement thérapeutique et de la stérilisation « qu'aucun motif ne justifie... Il n'est pas permis de mettre la vie en danger, si ce n'est pas dans l'espoir de protéger un bien plus précieux, ou de sauver ou de prolonger cette vie même, jamais il n'est permis de la supprimer ». Responsabilité durant l'intervention chirurgicale : non pas tant au seul point de vue technique, mais plus encore au point de vue de celui qui se confie totalement au chirurgien. Drames intimes parfois où l'homme doit, dans le calme, garder le sens du « caractère sacré » de sa profession. Responsabilité quand l'opération est terminée, car « tout n'est pas fini... combien de risques demeurent encore ! » : fièvre ou complication, guérison qu'il faut suivre, discrétion qui se marque peu à peu, au cours de la convalescence, en laissant à d'autres la place, au risque peut-être que ces derniers reçoivent « des témoignages plus chaleureux de la reconnaissance de l'opéré ». Courage enfin, lorsqu'au cas de solution tragique le chirurgien sera « l'objet de reproches soit directs, soit indirects. Cependant assurés... que devant Dieu et devant votre conscience votre responsabilité est pleinement couverte, certains d'avoir traité tous les malades, spécialement les moins fortunés, avec modération et avec charité, ne vous laissez pas troubler par l'injustice ou par l'ingratitude des hommes ». Souvent, au contraire, le chirurgien goûtera la joie de la reconnaissance cordiale. Joyeuse satisfaction professionnelle alors, mais surtout vue de foi, conclut le Pape : « le Christ qui souffre dans la chair de tous les malades, lui, infiniment délicat et bon, vous est reconnaissant des soins que vous leur avez donnés et vous bénit ».

Allocution au Sacré-Collège, le 2 juin 1948, en réponse aux vœux des cardinaux pour la fête de saint Eugène. — (*A.A.S.*, XL, 1948, pp. 247-254 ; trad. franç de *La Doc. cath.*, 20 juin 1948, col. 769-776).

Le Saint-Père rappelle tout d'abord ce qu'est « un Souverain Pontife selon l'esprit et le cœur du Divin Maître, tout pénétré de la gravité de sa mission et de ses responsabilités » : « Celui qui ne craint rien sur la terre ». Les temps sont troublés et la lutte immense, mais si l'Eglise souffre des maux qui accablent et ses ennemis et ses enfants, elle n'a pas peur, consciente qu'elle est de sa force.

Deux camps s'opposent dans ce monde des humains, encore faut-il en prendre conscience. « Il est nécessaire... que quiconque conserve encore au fond de l'âme un reste d'esprit chrétien, se ranime », accepte les renoncements et changements inexorables de la vie, mais non moins libère en lui ses énergies. Car il ne s'agira pas seulement d'agir, selon une formule erronée, dans le champ appelé « purement religieux », mais dans les domaines civil, national, international. Nos sentiments et nos actes doivent embrasser « toute question où entrent en cause des intérêts moraux, toute question dans laquelle il s'agit de se ranger pour Dieu ou contre Dieu, en un mot, toute question qui, implicitement ou explicitement, touche la religion ». Les forces catholiques pour autant ont à garder « leur indépendance vis-à-vis des tendances et des groupements politiques », sans s'identifier, ni se subordonner à eux. Elles ont à constituer un « front solide de la conscience chrétienne ». C'est pourquoi, même aux jours de trêve, il faut veiller.

« Le travail de sauvetage doit s'étendre aussi aux trop nombreux dévoyés,

qui tout en étant — du moins le pensent-ils — unis à nos fils dévoués sur le terrain de la foi, s'en séparent pour se mettre à la suite de mouvements qui tendent effectivement à laïciser et déchristianiser toute la vie publique et privée ». Dédoublement de conduite qui ne peut être que dangereux. Aussi le Pape demande-t-il pour eux la lumière et les adjure-t-il d'écouter les avertissements de l'Eglise.

La reconquête des cœurs égarés ou aigris dépendra de la solution qu'on apportera « aux problèmes fondamentaux nés des ruines et des bouleversements de la guerre et de l'après-guerre. Au centre de ces questions et les dominant toutes, se tiennent... les réformes sociales justes et nécessaires et particulièrement l'urgent besoin de donner aux classes moins favorisées des habitations, du pain, du travail ». Mais il ne peut s'agir seulement « de pourvoir à une répartition des produits de l'économie publique d'une manière plus équitable et correspondant mieux au travail et aux besoins des particuliers », dans la situation actuelle « toute réforme sociale est étroitement liée à la question d'une sage organisation de la production ». Rapports entre agriculture et industrie sur le plan national, mondial, commandent la question d'une production suffisante, sans laquelle il ne peut y avoir de répartition suffisante. La puissance de production peut conduire soit « à un usage sans scrupule de la richesse », soit « à l'oppression et à l'exploitation despotique du travail et des besoins des particuliers de la part de l'Etat ». Or « c'est uniquement sur les principes et selon l'esprit du christianisme que peuvent s'accomplir les réformes sociales ». Elles exigent des uns des renoncements, des autres le sens de leur responsabilité, de tous un travail dur et ardu.

Parmi les problèmes politiques, celui de la paix universelle requiert en tout premier lieu une solution adéquate. Et la guerre cependant sévit à cette heure en Grèce, en Chine, en Palestine. Fléau horrible que le Pape demande de conjurer avant tout sur cette terre où le Christ a vécu et a versé son sang pour nous. Quant à lui, il veut collaborer toujours plus à cette œuvre de la paix, notamment en Europe, de là sa participation par un représentant personnel au « Congrès de l'Europe » à La Haye. Mais il espère non moins dans l'exemple d'unité et de concorde que donnera la participation des fidèles à la 25e Année sainte qui aura lieu en 1950.

Discours aux membres des Associations catholiques des travailleurs italiens le 29 juin 1948. — (*A.A.S.*, XL, 1948, pp. 331-337 ; trad. franç. de *La Doc. cath.*, 18 juillet 1948, col. 897-904).

Le Pape est heureux de souligner tout d'abord le développement des Associations de travailleurs nées en 1945. Mais il ne suffit pas de grandir extérieurement, sièges sociaux ou cours d'enseignements, journaux..., membres en nombre toujours croissant, encore faut-il que chaque membre soit « un soldat du Christ dans le monde du travail ». A quoi servirait le nombre si chacun « n'était pas intimement et solidement uni à tous les autres travailleurs catholiques ? » A quoi serviraient les publications si, restant lettre morte, leur contenu ne devenait pas vie ? L'œuvre entière doit devenir « une réalité vivante... un christianisme vivant dans le monde du travail ». Cela seulement fera dépasser les crises de croissance et grandir.

Sans doute, des résultats sont déjà acquis : les catholiques sont présents et il faut compter avec eux. Mais on ne peut mesurer ce qui est acquis uniquement d'après ce que sont et ce que font les autres groupements. Ce qui doit mouvoir le chrétien dans son action sociale, c'est l'amour, « ce même amour qui faisait battre le Cœur du Christ », qui « inspire le souci de la défense et du respect de la dignité du travailleur moderne, ainsi que le zèle attentif, pour le placer

dans des conditions de vie matérielles et sociales en harmonie avec cette dignité ». C'est à cette lumière qu'il faut juger de l'action parmi les membres de l'association et auprès des autres, de l'exemple donné. Or, il est un aspect de la vie du travailleur qui demande une action d'apôtres authentiques. « Le travailleur n'est pas satisfait de son sort ni de celui de sa famille ; il affirme que ses gains ne sont pas proportionnés à ses besoins ». Il ne peut être question de nier de justes revendications, ni d'oublier les efforts nécessaires d'assistance, mais « cette disproportion et cette insuffisance sont-elles toujours et uniquement dues à la modicité des gains ? L'accroissement des besoins n'y entre-t-il pas pour quelque chose ? ». Il est des besoins certainement urgents, mais il en est d'autres qui découlent d'un désir immodéré du plaisir. On n'a pas seulement perdu de nos jours « la possibilité de l'épargne, mais... on n'en a plus ni le sentiment ni l'idée ». De là cette nécessité de recréer le souci commun d'employer sagement traitements ou salaires, pour les vrais besoins de la famille. Toute une éducation, plus large d'ailleurs dans ses visées, est à entreprendre et à poursuivre ; c'est aux travailleurs de s'en faire les apôtres entre eux et auprès de ceux qui ne sont pas avec eux.

Le monde des travailleurs poursuit ainsi son action « en des unions particulières et distinctes, dont les unes visent à la défense des intérêts légitimes par les contrats de travail — tâche propre des syndicats, — d'autres s'occupent de l'assistance mutuelle dans les choses économiques, telles que les coopératives de consommation ; d'autres enfin de l'aide religieuse et morale aux travailleurs, comme sont les Associations ouvrières catholiques ». Aucun de ces aspects ne peut être négligé, mais l'avenir même des syndicats dépend de l'adoption, par eux, des principes chrétiens. Si les syndicats « visaient, en effet, à la domination exclusive dans l'Etat et dans la société, s'ils voulaient exercer un pouvoir absolu sur l'ouvrier, s'ils repoussaient le sentiment strict de la justice et la sincère volonté de collaborer avec les autres classes sociales, ils failliraient à l'attente et aux espérances que tout honnête et consciencieux travailleur met en eux ». Les travailleurs chrétiens sont allés à la limite de leur bonne volonté de collaboration à l'égard du syndicat unique ; mais une telle forme ne doit pas mettre en danger le vrai mouvement des travailleurs, sinon les chrétiens ne pourraient qu'agir suivant la gravité de la situation. Il ne faut ni lutte des classes, ni haine, mais ce qui doit prévaloir, ce sont les principes chrétiens.

Allocution aux jeunes filles de l'Action catholique italienne le 5 septembre 1948. — (*A.A.S.*, XL, 1948, pp. 405-408 ; trad. franç. de *La Doc. cath.*, 7 novembre 1948, col. 1409-1414).

Opposant au chiffre, si considérable déjà, des membres de l'A.C.I. (plus de 200.000 étaient réunies sur la place Saint-Pierre à ce moment), celui de tant de jeunes indifférentes ou égarées, hostiles même, le Pape entend faire sentir l'urgence d'une action. Pour ce faire, il veut donner une consigne : « L'ardeur de conquête spirituelle est essentielle à votre apostolat ». Les grandes manifestations « impriment une puissante impulsion... mais il faut continuer la marche conquérante, jour par jour... Ce chemin ne se fait ni par bonds, ni seulement à coups de grands sacrifices... mais dans la fidélité persévérante au devoir quotidien habituel... Comme tout cela coûte ! mais comme c'est efficace pour gagner les esprits, les cœurs, les âmes ! ». Le succès de l'action n'est pas pour autant assuré, car c'est à chaque homme de correspondre librement. Mais le Pape tient à signaler une cause particulière des insuccès : sont-elles suffisamment « la lumière du monde » ? Il faudrait « avant tout, que la vérité, la doctrine, la lumière (soient) votre guide et non pas l'imagination, l'impression,

le sentiment, fût-il le plus noble et le plus beau ». Le sentiment en effet aide, mais ne guide pas. De là, la nécessité d'un attachement solide à la doctrine de l'Eglise sur les questions de religion, de dogme, de morale et d'un effort pour que les passions désordonnées n'obscurcissent jamais cette lumière.

Allocution aux jeunes gens de l'Action catholique italienne le 12 septembre 1948. — (*A.A.S.*, XL, 1948, pp. 409-414 ; trad. franç. de *La Doc. cath.*, 7 novembre 1948, col. 1413-1418).

Saluant ces milliers de jeunes catholiques italiens auxquels s'étaient adjoints de nombreux étrangers, le Pape leur propose une triple victoire à remporter. Victoire sur la négation de Dieu, car de nos jours on attaque, non l'une ou l'autre vérité de la foi, mais « les bases fondamentales de la religion : l'Eglise, le Christ Homme-Dieu, Dieu lui-même ». Or « a-t-on jamais connu, jusqu'à présent, une époque où la présence de Dieu se soit manifestée à la raison humaine aussi efficacement » et le Pape d'évoquer les progrès des sciences naturelles qui « incitent l'homme à s'écrier : « Ici est la main du Créateur », la permanence de l'Eglise au milieu des formidables bouleversements dans le monde politique et social. De là, pour tous les jeunes catholiques, la nécessité d'une foi clairement et intimement connue, car « si elle n'est pas vivante, la foi n'est pas non plus agissante ».

« Victoire sur la matière pour la concilier avec l'esprit », car « en notre siècle de la technique » devant les progrès de cette technique, la jeunesse « court le danger de perdre la vue et le sentiment de ce qui est spirituel, suprasensible et intérieur, de ce qui est religieux, surnaturel et éternel ». Or, cette technique devient entre les mains de certains « un terrible instrument d'injustice, d'esclavage, de cruauté », alors que bien utilisée elle doit « procurer les bienfaits que, suivant les desseins du Créateur, on doit attendre d'elle ». De là la nécessité pour les jeunes, forts de leur foi, d'affirmer cette « échelle des valeurs, établie par Dieu, Créateur et Rédempteur, selon laquelle la matière ne domine pas, mais sert... ».

« Victoire sur les misères sociales afin de les surmonter par la force de la justice et de l'amour ». La question sociale est une question économique, mais « bien plus une question concernant l'ordonnance de la société humaine et, dans son sens plus profond, une question morale et partant religieuse ». Il faut une force morale pour réaliser cet ordre social. « Cette force ne peut être puisée qu'à une source : la foi catholique, vécue jusque dans ses dernières conséquences ». Donc trois grandes tâches et obligations s'imposent au catholique à l'heure présente. Pour les remplir il faut prier ; pour édifier quelque chose, il faut un grand amour. Le Pape termine par un appel à la confiance dans la victoire du Christ.

Allocution aux congressistes de l'Association de la protection de la jeune fille le 28 septembre 1948. — (*Osservatore Romano*, 30 septembre 1948 ; le texte original français a été reproduit dans *La Doc. cath.*, 7 novembre 1948, col. 1419-1424).

Le Pape aborde immédiatement la question des dangers qui assaillent la jeune fille dès ses premiers contacts avec le monde. Il note en particulier l'illusion de sécurité qui viendrait d'une éducation précédente considérée comme plus ouverte. La jeune fille se croit plus aguerrie, immunisée ; « elle prend pour personnalité... ce qui n'est, au fond, que sans-gêne, imprudence ». « Elle a l'illusion de l'expérience (et) sous des dehors plus avertis, elle est souvent, en réalité, moins solidement instruite (que des jeunes filles de générations passées) ;

son expérience est superficielle... surtout négative ». « Le simple soupçon d'une protection la révolte. (Or) pour comble, elle est désarmée devant le péril ». Piété fragile, « dévotion sans substance, sans profondeur, sans doctrine ». De là ce travail intime qui ruine peu à peu les forces, jusqu'au jour où une chute consomme la déchéance. Et le Pape ne craint pas de parler de ces cas où « elle cache un crime par un crime nouveau, pour, du moins, sauver les apparences, ou enfin, se libérant de toute retenue,... elle se livre à la servitude... des professionnelles du vice ». C'est sa douleur que le Pape avoue devant l'ampleur du mal, son étendue et sa profondeur, devant ce mal social, permanent, chronique. De là la nécessité d'une action « pour procurer la sécurité morale de la jeune fille ». Il énumère la diversité des œuvres entreprises, mais remarque combien elles doivent assurer « une vraie vie de famille..., une culture intellectuelle, artistique, sociale, spirituelle ». Il souligne le caractère qu'elles ont aussi à prendre : il ne peut être question « de se cantonner dans une action locale ou régionale, ni même nationale... ; (il faut) un immense réseau qui puisse enserrer l'univers tout entier ». Pour une telle entreprise le zèle et l'amour ne peuvent suffire. « L'obstacle le plus redoutable, peut-être,... n'est pas l'hostilité » de certains, mais « l'indifférence, l'insouciance, l'ironie même de gens qui se croient chrétiens corrects, catholiques convaincus et pratiquants. Il faut dessiller leurs yeux, leur découvrir leur responsabilité... La cause foncière de leur aberration vient surtout de leur profonde ignorance et de leurs grossières confusions en matière de doctrine et de morale, même dans l'ordre purement naturel, à fortiori dans celui de la foi ». De là, il faut donner à ces chrétiens ce sens de la valeur de leur religion et de la dignité de toute créature humaine, appelée sans distinction à la vie divine, du rôle social de l'homme et de la femme.

Discours à des membres du Congrès international des finances publiques le 2 octobre 1948. — (*Osservatore Romano*, 3 octobre 1948 ; le texte original français a été reproduit dans *La Doc. cath.*, 7 novembre 1948, col. 1427-1430).

Après avoir rappelé la difficulté des questions de finances publiques et signalé d'autre part le trop grand nombre de gens qui les abordent sans compétence, le Saint-Père note combien la politique fiscale a été mise au service d'une extension démesurée de l'activité de l'Etat. De là trop souvent « un échafaudage habile et hardi de systèmes et de procédés, mais sans vie, sans âme ». Or, il remarque combien ces abus ont fâcheusement influé sur la mentalité des individus. Attitude soupçonneuse des citoyens : « c'est là qu'il faut, en définitive, chercher la cause profonde de la déchéance de la conscience morale du peuple — du peuple à tous les échelons, — en matière de bien public, en matière fiscale principalement ». Crise de conscience grave et c'est pourquoi le Pape demande que l'on ne ruine pas ainsi la morale par en haut : « Le système financier de l'Etat doit viser à réorganiser la situation économique, de manière à assurer au peuple les conditions matérielles de vie indispensables à poursuivre la fin suprême assignée par le Créateur : le développement de sa vie intellectuelle, spirituelle et religieuse ».

A. Delchard, S. I.

Message de Noël de S.S. Pie XII sur la vraie volonté chrétienne de paix. — (*Osservatore Romano* du 24 déc. 1948. Texte français radiodiffusé dans *La Documentation Catholique*, 16 janv. 1949, col. 65-74).

Pour la dixième fois, le pape adresse aux catholiques de l'univers son message

de Noël. Les dix ans de son pontificat ont été remplis « par des événements et des bouleversements, par des épreuves et des sollicitudes, par des amertumes et des douleurs », qui en font « une période sans égale dans les siècles de l'histoire humaine ». L'année 1948, commencée « dans l'espoir d'une marche rapide vers la paix,... s'achève dans l'angoisse et comme au bord d'un précipice ».

Depuis le jour où Jésus-Christ l'a choisi pour son Vicaire, Sa Sainteté Pie XII n'a cessé d'entendre en son âme résonner la parole du Seigneur : « *Confirma fratres tuos. Affermis tes frères* » (S. Luc, XXII, 32). C'est donc une parole d'encouragement que veut, avant tout, leur apporter ce message de Noël. Plus la lutte contre les puissances des ténèbres entre dans une phase décisive et — humainement parlant — troublante, plus le Seigneur est proche de son Eglise et de ses fidèles.

Fort de cette assistance divine, le pape nous rappelle un double devoir : 1° de fidélité à la Vérité que le Rédempteur a apportée au monde. 2° de justice et d'amour, présupposé nécessaire d'un ordre social digne du Roi de la paix.

1. *Fidélité à la Vérité.*

Il convient d'abord, nous dit Pie XII, de remercier le Tout-Puissant des grâces et des joies qu'Il nous a accordées en l'année qui s'achève. Fruits visibles de l'activité d'une Eglise, toujours jeune et vigoureuse, dans les échanges de vues internationaux, dans les Congrès eucharistiques et mariaux et dans les solennités religieuses, mais surtout dans l'héroïsme de ces milliers de braves qui, « impassibles au milieu des sacrifices, des proscriptions et des supplices... ne fléchissent pas le genou devant la force... » Il n'est pas de paroles pour louer et reconnaître leur attitude ; le Seigneur lui-même sera leur récompense.

Mais si beaucoup d'âmes sont héroïquement fidèles à la Vérité, on ne peut nier que d'autres sont ébranlées, empoisonnées par une atmosphère de laïcisme ou d'hostilité contre l'Eglise, ou douloureusement arrachées du sol natal. L'Eglise ne s'irrite pas contre eux, même si, sous la contrainte ou par aberration, ces égarés l'injurient. Elle ne condamne pas. Elle suit d'un œil maternel l'évolution de ces fils prodigues ; elle attend leur retour ; elle est anxieuse de trouver les moyens d'en hâter l'heure.

« Un bref éclaircissement Nous semble opportun au sujet de certaines affirmations acerbes sorties des lèvres de quelques dissidents contre l'Eglise catholique et la Papauté. Notre devoir de charité et d'amour ne demeure certes pas diminué par les attaques ni par les injures. Nous savons distinguer entre les peuples, souvent privés de liberté, et les méthodes qui les régissent. Nous savons la servile dépendance que certains représentants de la confession appelée « orthodoxe » manifestent envers une conception dont le but final maintes fois proclamé est l'exclusion de toute religion chrétienne. Nous n'ignorons pas l'amer chemin que doivent parcourir tant de nos chers fils et filles qu'un système de violence ouverte a poussés à se séparer formellement de l'Eglise-Mère à laquelle les unissaient leurs convictions les plus intimes. »

2. *Le précepte de justice et d'amour*

La fidélité au patrimoine divin de la Vérité, que d'aucuns pratiquent avec une héroïque fermeté, ne condamne pas le catholique à la défiance ou à l'indifférence devant les problèmes de l'heure. Au contraire, le Christ nous a donné le précepte d'amour, qui se traduit par un sens social averti et par une recherche de la communauté des peuples. Opposé à tout isolationnisme indi-

viduel ou national, le catholique est convaincu que chaque homme est son prochain et s'associe à tous les efforts tentés pour faire sortir les Etats des étroitesses d'une mentalité égocentrique, génératrice de guerre. Cet égoïsme collectif se retrouve aujourd'hui et engendre, avec la crainte générale d'une nouvelle conflagration, un désir ardent de la paix. Deux attitudes insuffisantes s'affirment devant ce problème ; elles sont concrétisées dans les expressions : « La paix à tout prix » et « Si vis pacem, para bellum ». L'une encourage l'assurance de ceux qui préparent une agression, l'autre suscite la méfiance. Il n'est qu'une attitude à prendre : la vraie volonté chrétienne de paix.

La vraie volonté chrétienne de paix

1°) Elle vient de Dieu, le Dieu de la Paix (*Rom.*, XV, 33). Ses armes, la prière et l'amour fraternel entre tous les enfants du même Père, viennent de Dieu.

2°) Elle est reconnaissable facilement. Une volonté chrétienne de paix ne s'attache pas au prestige et à l'honneur national, ni même à des droits légitimes, dont une poursuite armée ne compenserait pas les effrayantes conséquences spirituelles et morales d'une guerre. Une volonté chrétienne de paix veut l'éducation de la jeunesse et la formation de l'opinion publique. Elle poursuit tout violateur du droit comme un perturbateur de paix. Puisse la solidarité de guerre des Nations-Unies se transformer en une solidarité internationale de paix.

3°) La volonté chrétienne de paix est pratique et réaliste. Elle suggère de faciliter l'émigration, l'échange, le libre usage des matières premières, la liberté de la production qui permet au peuple de gagner son pain au lieu de le recevoir.

4°) Enfin, la vraie volonté chrétienne de paix est signe de force. Elle ne tolère pas une inutile passivité devant l'agression, mais à l'agresseur opposera la solidarité des peuples. « L'assurance qu'un tel devoir sera rempli servira à décourager l'agresseur et par suite à éviter la guerre ». Ainsi demeurent avec un sens meilleur et le proverbe « Si vis pacem, para bellum » et la formule « La paix à tout prix ». Ce qui importe, c'est de vouloir sincèrement et chrétiennement la paix.

Le pape termine son allocution par une exhortation à tous les catholiques, à toutes les âmes droites éprises d'un idéal de paix, et en particulier à tous les jeunes. « Ne vous contentez pas, leur dit Pie XII, d'édifier la *Domus Pacis* de la Via Aurelia... mettez en œuvre toutes vos ressources et tout votre dévouement pour faire du monde lui-même une *Domus Pacis* ».

Avant d'implorer la protection du Ciel sur tous les peuples et en particulier sur les hommes qui désirent et recherchent la paix, des gouvernants aux victimes de guerre, le pape évoque la Terre sainte, où la guerre n'est que suspendue. Il exprime son désir d'une solution heureuse, subvenant aux besoins des milliers de réfugiés et à la sauvegarde des Lieux saints par l'établissement d'un régime international. Le Saint-Père achève son message de Noël par la bénédiction apostolique.

S. CONGREGATION CONSISTORIALE

Déclaration du 28 décembre 1948, sur l'arrestation de S. Em. le Cardinal Mindszenty. (*Osservatore Romano*, 31 décembre 1948).

Cum nuper in Em.mum P.D. Josephum S.R.E. Cardinalem Mindszenty quidam violentas manus sacrilege iniicere et Eiusdem exercitium iurisdictionis ecclesiasticae impedire ausi fuerint, S.C. Consistorialis eos omnes qui memorata delicta patraverunt, ad normam can. 2343, § 2 et 2334, 2° Codicis Iuris Canonici, in excommunicationem Sedi Apostolicae *speciali modo* reservatam incurrisse atque ipso iure infames esse declarat.

Cette déclaration de la S.C. Consistoriale n'ajoute rien aux canons qu'elle invoque. En effet les fauteurs d'un attentat contre la personne d'un Cardinal sont frappés *ipso iure* d'une excommunication réservée spécialement au Saint-Siège et subissent l'infamie de droit. Cet acte du Saint-Siège est donc la manifestation officielle de la réprobation soulevée par l'arrestation du Cardinal Mindszenty, à Rome comme dans le monde entier.

Pour se rendre compte de l'étendue et de l'universalité de cette réprobation de la conscience mondiale, il n'est que de parcourir les colonnes de l'*Osservatore Romano*. Depuis le 31 décembre, elles n'ont cessé d'être remplies, tous les jours (1), de messages de sympathie, de fidélité, voire de félicitations parce qu'un Prince de l'Eglise a été jugé digne de souffrir la prison pour Jésus-Christ. Toutes ces démonstrations ne proviennent pas uniquement de milieux catholiques ; mais des corps constitués, des chefs d'Etat y ont rejoint d'humbles fidèles inconnus. C'est ainsi qu'on a pu relever des messages présidentiels ou gouvernementaux du Venezuela (2), de la Bolivie, du Brésil, du Pérou (3), de la Colombie (4), du Chili (5).

Le Sénat de l'Etat de New York a voté à l'unanimité une résolution condamnant l'arrestation du Cardinal Mindszenty (6). Le président Truman a repris à son compte la déclaration de Mr Lovett, secrétaire d'Etat américain, dans sa conférence de presse du 29 décembre (7), selon lequel l'arrestation du cardinal était une « action révoltante » ; le président a tenu à préciser que c'était bien l'opinion du gouvernement fédéral. Enfin le gouvernement de l'Eire est intervenu directement auprès du gouvernement magyar pour demander qu'un de ses représentants puisse approcher le cardinal dans sa prison (8).

Cette réprobation universelle répond au caractère inaccoutumé de ce sacrilège. Depuis Napoléon, nul gouvernement n'avait osé emprisonner un membre du Sacré Collège. Sans doute le Cardinal Mercier et plus près de nous LL.Emm. les Cardinaux Hlond et Serédi avaient été consignés dans leur palais ou dans une abbaye, sans doute Bismarck avait incarcéré un évêque et quatre archevêques, dont un — Mgr Ledóchowsky — fut créé cardinal pendant son emprisonnement, mais personne, pas même Adolphe Hitler, n'avait osé mettre la main sur un Cardinal. Ceci était réservé au gouvernement de MM. Dobi et Rákosi. Encore devrons-nous nier la spontanéité de cette mesure.

Les rétroactes.

Comment donc les communistes magyars ont-ils été amenés à incarcérer Mgr Mindszenty ? En 1945, l'armée rouge libérait la Hongrie. Pays agricole de 9.300.000 habitants et de 93.000 km², le royaume de saint Etienne était inégalement partagé entre grands et petits propriétaires. Une masse considérable de paysans (9) travaillait le sol au profit de 756 possesseurs de plus de 575 hectares ; l'Eglise, par ses diverses personnes morales, était au nombre de ces

(1) Le 21 janvier, près d'un mois après l'arrestation, l'organe du Vatican publiait encore 48 messages de protestation. Tel autre jour, pris au hasard (le 9 janvier), on en dénombrait 98.
(2) *Oss. Rom.*, 7 janvier 1949.
(3) *Oss. Rom.*, 9 janvier 1949.
(4) *Oss. Rom.*, 16 janvier 1949.
(5) *Oss. Rom.*, 22 janvier 1949.
(6) *France-Presse*, 11 janv. 1949.
(7) *Agence France-Presse*, 30 déc. 1948. — *Oss. Rom.*, 1 janvier 1949.
(8) *Associated Press*, 30 décembre 1948.
(9) 642.000 selon les chiffres d'origine communiste que nous citons dans ce paragraphe (*Bulletin Hongrois*, s.d., édité par le gouvernement hongrois).

grands propriétaires (10). Devant l'iniquité de la situation, la conscience chrétienne du clergé s'était soulevée. L'étude d'une réforme agraire avait été poussée très loin (11) quand les communistes, maîtres du pouvoir grâce à l'occupant, imposèrent un projet spoliateur dont les paysans ne pouvaient tirer profit. En effet, si toute superficie dépassant les 50 hectares par propriétaire était enlevée ou réduite, on distribuait, à ceux qui n'avaient rien, des champs et des prairies, mais sans instruments aratoires, sans cheptel et sans semailles. Ceci afin de faciliter l'instauration ultérieure du régime des kolkhozes (12).

Devant cette manière injuste et déraisonnable de procéder à une juste réforme, le cardinal Mindszenty, dont la première attitude avait marqué une large compréhension à l'endroit du nouveau régime, quelques mois plus tard (13) releva pour les condamner « plusieurs indices dans la vie publique hongroise qui étaient franchement contraires aux principes démocratiques », réprouva la réforme agraire dans son *modus quo* et interdit aux fidèles de soutenir les « partis athées » de leur vote (14). Le gouvernement ne se sentait pas assez fort pour briser la résistance du prélat ; il tenta de le gagner par des décorations et des promesses de restaurer des églises (15). Rien n'y fit, le cardinal restait d'autant plus inébranlable que les mêmes communistes, qui voulaient le séduire par ces moyens, supprimaient l'une après l'autre les œuvres catholiques : mouvement de la jeunesse catholique agricole, association des ouvriers chrétiens, mouvement de la jeunesse industrielle, scouts, etc. Officiellement l'exercice du culte restait libre et par deux fois, en 1946 et en 1947, se déroula le 20 août à Budapest la procession de saint Etienne, mais, durant l'année mariale 1947-1948, la police multiplia vexations et mesquineries. Dès qu'un pèlerinage était annoncé pour quelque sanctuaire, l'administration, les chemins de fer, le service de santé et la police conjuguaient leurs efforts pour rendre impossible, sans toutefois l'interdire, toute manifestation de la piété et de la vigueur du catholicisme magyar (16).

Mais toutes ces petitesses n'étaient rien à côté du grand projet du gouvernement : la nationalisation des écoles confessionnelles. En Hongrie, comme

---

(10) Elle possédait en tout (y compris les propriétés des Ordres religieux et les biens possédés en commun avec l'Etat pour l'entretien des écoles) 431.352 hectares ; mais il faut se rappeler qu'en Hongrie le clergé n'était pas rétribué par l'Etat et qu'à l'Eglise incombait la charge entière de ses écoles et de ses œuvres (*Orientierung*, 15 juin 1947).

(11) Le soin d'élaborer cette réforme avait été confié au professeur André Nizsalovsky de l'Université de Budapest. Spécialiste du ministère de l'agriculture, il avait préparé des projets de loi en collaboration notamment avec Mgr Jules Glattfelder, évêque de Szeged (Csanád) (*Neue Zürcher Nachrichten*, 17 janvier 1949).

(12) *La Documentation catholique*, 6 juin 1948 ; *Orientierung*, 15 janv. 1948.

(13) Pastorale du 18 octobre 1945.

(14) Cette condamnation devait être renforcée dans la Pastorale d'août 1947.

(15) De très nombreuses églises avaient souffert des durs combats germano-russes en 1945.

(16) En vue du pèlerinage de Celldömölk, les organisateurs avaient multiplié les démarches. Autorisation ministérielle en date du 3 sept. 1948, autorisation provinciale de *Kemenesalja* et locale des autorités de *Celldömölk*. Mais, le 9 septembre matin, un avis officiel apprenait au public « l'existence d'une grave maladie du cerveau et de la colonne vertébrale régnant dans la région... et défendait en conséquence de se rendre en groupe d'un village à l'autre ». Le 10 septembre, un avis de police de Celldömölk interdisait le pèlerinage du lendemain. Or les habitants de la région ignoraient tout de cette maladie, dont la menace n'empêcha pas les employés du chemin de fer de se rendre *en groupe* de Celldömölk à Budapest, pour l'inauguration d'un nouveau pont sur le Danube ! (*Magyar Kurir*, n° 2249, septembre 1948).

partout, c'est à l'œuvre éducatrice de l'Eglise qu'on s'attaque pour ruiner définitivement son action. Dans la plaine hongroise les catholiques détenaient 42 % des écoles (75 % des écoles normales). Les protestants en avaient un certain nombre (17), l'Etat le reste. Dans ces écoles, y compris celles de l'Etat, l'enseignement religieux était obligatoire. La première mesure du gouvernement fut de rendre facultatif l'enseignement religieux, même dans les écoles confessionnelles. Les parents chrétiens ne se trompèrent pas sur le caractère bénin de ce premier décret. Bientôt, de fait, vint le projet de loi sur la nationalisation des écoles. En dépit de l'action énergique de quelques députés, dont une religieuse — la Sœur Margaretha Schlachta —, cette loi spoliatrice fut adoptée, le 16 juin 1948 (18). La réaction de l'Episcopat fut immédiate. Défense aux religieux d'enseigner dans les écoles nationalisées. Celles-ci se trouvaient privées de la majorité de leurs maîtres ; l'Etat dut improviser des professeurs. On soupçonne ce que vaut pareil enseignement. Quant à l'éducation, elle subit les inconvénients inhérents aux régimes totalitaires : les enfants doivent participer à des séances et manifestations communistes trois ou quatre fois par semaine et, dans certaines écoles, on impose la lecture d'un illustré grivois mais rouge (19).

La fermeté épiscopale excita la colère des gouvernants. Ce furent des procès de masse, des arrestations par centaines, dès que le peuple manifestait sa volonté de sauvegarder l'âme de ses enfants. On n'a même pas reculé devant la déportation dans un pays étranger : la Sibérie. Les journaux catholiques n'avaient pu paraître sous l'occupation russe. Au lieu des quatorze quotidiens d'avant-guerre, on n'autorisa à paraître que deux hebdomadaires : *A Sziv* (Le Cœur) et *Uj Ember* (L'homme nouveau). Ils furent souvent interdits ou empêchés de paraître faute d'approvisionnement en papier, principalement à l'époque de la nationalisation des écoles. L'on crut de la sorte pouvoir empêcher le Cardinal de communiquer avec son peuple, mais le Primat n'entendait pas se taire ; puisqu'il ne pouvait faire parvenir ses messages par la voie de la presse, il les porta lui-même. Il entreprit la visite de tous les diocèses du pays en vertu de pouvoirs concédés par le Saint-Siège. Le peuple venait au-devant de lui et sa popularité était si grande que jamais la police n'osa intervenir. Cependant une violente campagne de presse se déclenchait contre le Cardinal ; on essaya de détourner de lui une partie de son clergé, on voulut lui opposer des évêques, partisans d'une collaboration avec la démocratie populaire (20). Mais tous firent front commun avec le chef de l'Eglise magyare : on ne connaît en tout que deux malheureux prêtres qui aient apostasié, et les évêques se sont solidarisés avec le Primat à plusieurs reprises (21). De jour en jour la tension augmentait. Moscou urgeait l'exécution des mesures décidées par le Kominform à ses réunions de Varsovie et de Sofia : il fallait se débarrasser de l'Eglise catholique, principal obstacle au communisme en Europe centrale, et en particulier il fallait liquider le **« cas Mindszenty » (22).**

(17) Surtout des gymnases.
(18) *Közlömy,* 15 octobre 1948.
(19) Lettre privée d'octobre 1948.
(20) *The Tablet,* 8 janvier 1949.
(21) Pastorale sur l'année de Notre-Dame du 3 sept. 1948 ; Pastorale sur les écoles de sept. 48 ; déclaration du 3 nov. 1948 (*Magyar Kurir,* 5 nov. 1948).
(22) Trois solutions étaient possibles : tuer le cardinal par accident — c'est ce que semblent avoir tenté des policiers débouchant en pleine vitesse sur la place de Celldömölk lors d'un pèlerinage conduit par Son Eminence ; éloigner le Cardinal et le maintenir à l'étranger ; enfin l'arrêter. Après l'incident de Celldömölk, une délégation composée de MM. Joseph Révai, Michel Farkas, ministre de la Défense nationale, Ortutay, ministre des cultes, et Eugène

Au début de décembre, M. Rákosi, vice-président du conseil et chef du parti communiste, prononça un violent discours, où il s'en prenait aux espions des puissances occidentales, aux traîtres réactionnaires et aux trafiquants de devises (23). Le soir du 26 décembre, on arrêtait le Cardinal sous ce triple chef d'inculpation.

L'inculpé.

Issu d'une famille terrienne d'origine souabe, mais hongarisée depuis deux siècles (24), Joseph Mindszenty est né en 1892 à Csehmindszent. Ordonné prêtre en 1915, curé à Zalaegerszeg, il fut promu, le 3 mars 1944, à l'évêché de Veszprém. Sur ses dix-huit mois d'épiscopat, il fut 5 mois prisonnier des Allemands. Le Cardinal Serédi étant mort le 29 mars 1945, l'évêque de Veszprém fut désigné le 2 octobre suivant, pour lui succéder sur le siège primatial d'Esztergom ou Strigonie. Le 18 février 1946, il était créé cardinal au titre de St Etienne in Monte Coelio (25). Ce siège archiépiscopal d'Esztergom, vieux de neuf cents ans a été illustré par d'intrépides défenseurs de la religion : Vitéz emprisonné, Martinuzzi assassiné, Pázmány exilé, Károly pestiféré par charité (26). Dans ce diocèse furent martyrisés, en 1619, les BB. Marc Körösi, dit Crisin, Melchior Grodecz et Etienne Pongrácz en haine de la foi.

L'arrestation.

Sur l'arrestation elle-même, nous savons fort peu de chose. Son Eminence consola sa vieille mère en pleurs (27), prit son bréviaire et fut immédiatement emmené en prison. Bientôt on apprenait son transfert à Györ, près de la frontière tchéco-slovaque (28).

Des perquisitions ont été faites dans son palais sous la conduite de l'ancien secrétaire du Cardinal, le Docteur André Zakar. Ce malheureux prêtre, arrêté le 19 novembre (29), avait résisté près d'un mois à des tortures, quand on le mit au régime du poisson salé sans boisson pendant huit jours. Enfin on lui apporta de l'eau, mais dans le liquide on avait fait dissoudre de l'Actedron. Après 24 heures d'euphorie, le système nerveux de la victime était démoli (30). C'est à ce moment qu'on se mit à l'interroger. Actedron et interrogatoires à doses massives se succédèrent si bien qu'après l'arrestation du Cardinal, c'était un aliéné qui dirigeait dans son inconscience les recherches des enquêteurs. On l'avait persuadé de conduire ses geôliers aux archives secrètes de l'archevêché. C'est ce qu'il fit, au dire des communistes, en manifestant

---

Katona, chargé des relations avec l'Eglise catholique, vint faire des représentations à Mgr Mindszenty et le mettre en demeure d'échapper à l'arrestation par un exil volontaire ; on lui en fournissait d'ailleurs toutes les facilités (*Neue Zürcher Nachrichten*, 5 janv. 1949).

(23) « Pour une paix durable... », dans *Bucarest*, 15 déc. 1948.

(24) *Oss. Rom.*, 12 janvier 1949.

(25) *Annuaire Pontifical catholique*, XLI[e] année, 1948.

(26) Pastorale du 16 novembre 1948.

(27) « Ne pleure pas, maman ; je donne volontiers ma vie pour le bien du peuple hongrois » (*Oss. Rom.*, 17-18 janvier 1949).

(28) *Radio-Vatican*, 28 déc. 1948.

(29) *Római Magyar Kurir*, 15 déc. 1948.

(30) On se souvient des procès de l'Est européen, où il fut fait usage d'*Evipan*, la drogue de vérité, qui place celui qui la consomme dans un état de semi-conscience, de même que le *Penthotal*, dont il a été question dans le numéro d'octobre des *Etudes*. L'*Actedron*, lui, absorbé par doses massives, démolit le système nerveux et par là diminue la capacité de résistance aux suggestions. Il est peu connu dans notre pays où on l'emploie — à faibles doses ! — comme excitant nerveux.

son affaiblissement psychique dans toute sa manière d'agir (31). Le cas du Dr Zakar n'est pas unique. On a cité celui de M. Valentin Arany inculpé avec plusieurs autres prêtres dans un procès de masse à la mode de Moscou. Tous faisaient dévotieusement leur « confession spontanée » et réclamaient pour eux-mêmes le maximum de peine, quand vint le tour de V. Arany ; il eut assez de force pour émettre d'une voix faible sa protestation. Le procès, qui était enregistré et transmis par radio, fut interrompu instantanément. Huit jours après, on le reprenait au même point, après que la victime eut été soigneusement « préparée ». Cette fois, Valentin Arany fit des aveux complets. Même chose dans le cas du curé Jean Asztalos, à qui l'on fit renier le Cardinal (32). Aussi ne s'étonnera-t-on pas que ce dernier dans son dernier message envoyé aux Evêques le 16 décembre, ait fait allusion à la possibilité de pareilles confessions de sa part et les ait déclarées d'avance nulles et non avenues (33).

Depuis l'arrestation du Prince-Primat, le gouvernement hongrois s'efforce sans cesse de dissocier le « cas Mindszenty » de ses relations avec l'Eglise. Il signe, le 30 décembre, un accord économique avec Mgr Czapik ; il tente de nouer des relations avec le Saint-Siège par l'intermédiaire de son ambassadeur au Quirinal (34) ; enfin il provoque une conférence avec les évêques de Hongrie (35).

L'accord économique dont il s'agit (et dont la discussion avait été menée fort loin dès avant l'arrestation du Cardinal) consistait en une ratification forcée de la diminution de 15 % du traitement du clergé séculier (36). Sauf sur ce point, les chefs communistes ont été déboutés dans leurs efforts. Aussi ont-ils invité quatre évêques à démissionner (37).

Les chefs d'inculpation.

Et tout d'abord que reproche-t-on au Cardinal Mindszenty ?

Les accusations ont été multiples. A mesure que l'opinion mondiale réclamait des précisions, en lieu et place de celles-ci on amenait de nouveaux griefs.

Le communiqué du 28 décembre en énonça trois : espionnage au profit de puissances occidentales, complot monarchiste contre la sûreté de l'Etat et trafic de devises. On retrouve curieusement ici les trois points du discours de M. Rákosi et des inculpations chères aux nazis lors des procès contre les couvents.

Espionnage : le Cardinal aurait donné à une puissance étrangère des renseignements sur la situation politique en Hongrie, sur l'état de l'armée d'occupation et sur les relations économiques hongaro-soviétiques.

Complot contre l'Etat : le cardinal aurait rencontré en juin 1947, exactement le 21, l'archiduc Otto de Habsbourg à Chicago. Il lui aurait confié, en sa qualité de Prince-Primat et de second personnage de Hongrie, la mission de représenter les catholiques hongrois dans le monde entier et particulièrement aux U.S.A. Nonobstant le caractère puéril de cette déclaration, ce chef

(31) *Volksbote* (Innsbrück), 8 janv. 1949.

(32) *The Tablet,* 15 janv. 1949.

(33) Déclaration du P. Paulus, secrétaire à l'archevêché de Esztergom au *Wiener Tageszeitung,* reproduit par *The Tablet,* 8 janv. 1949. Ce P. Paulus est M. Emile Párdányi, secrétaire de Caritas à Budapest (*Neue Zürcher Nachrichten,* 13 déc. 1948).

(34) *Radio-Vatican,* 3 janvier (*Oss. Rom.,* 3-4 janvier 1949).

(35) *Radio-Budapest,* 31 décembre 1948.

(36) Pour la signature, *The Tablet,* 8 janv. 1949 ; pour le contenu, *ibid.,* 25 déc. 1948.

(37) Mgr Grösz, archevêque de Kalocsa et 3 suffragants du siège primatial, NN.SS. Péteri de Vác, Shvoy de Székesfehérvár et Dudás de Hajdudorog (*British United Press,* 3 janv. 1949).

d'inculpation s'écroule sous les démentis concordants de l'archevêque d'Ottawa dont Mgr Mindszenty a été l'hôte jusqu'au 27 juin et de l'archiduc Otto qui n'a passé à Chicago que la journée du 14 avril (38).

A cette accusation il faut joindre le « crime » d'avoir détourné les Américains de rendre à la Hongrie la couronne de saint Etienne. Cette couronne, relique historique et religieuse, a été donnée au roi saint Etienne par le pape Sylvestre II. En 1075, l'empereur Michel VII Ducas, de Constantinople, fit don au roi Géza Ier d'une seconde couronne. Au prix de quelques mutilations, on les sertit l'une dans l'autre. La couronne, désormais double, resta pour le peuple celle de saint Etienne. Elle lui est chère au double titre de relique, puisqu'un saint l'a portée, et de joyau historique. Il convenait que cette pièce unique, emportée par les Allemands à Wiesbaden, puis à Munich, ne fût pas saisie par les Russes au titre de butin de guerre. C'est pourquoi le Primat de Hongrie écrivit au Cardinal Spellman et à différentes personnalités américaines pour empêcher une disparition de la couronne de saint Etienne. Il rejoignait les intentions du War Office de Washington qui n'avait trouvé aucune objection à restituer le reliquaire du doigt de saint Etienne à l'Eglise, mais se trouvait embarrassé de la couronne, ne sachant à qui la rendre, de l'Eglise ou de l'Etat (39).

Trafic de devises : le Cardinal a reçu des aumônes en faveur des pauvres de Hongrie sous forme de dollars. Comme il a converti ces dollars en florins hongrois sans laisser s'immiscer l'Etat dans la charité privée, il a fait du marché noir et de la fraude de devises.

A ces accusations — dignes de la peine de mort suivant la jurisprudence actuelle en pays communiste — on ajouta d'autres griefs. Curé de Zalaegerszeg, Joseph Mindszenty aurait dirigé une banque locale avide de l'argent des gagne-petit ; Cardinal, il a refusé au peuple la joie de contempler en 1948 la procession de saint Etienne ; Primat de Hongrie, il a fondé, sous la dictature communiste, un mouvement monarchiste et a reçu de larges aumônes des mains d'un royaliste notoire, le duc Paul Eszterházy, etc. Enfin M. Géza Losonczy, sous-secrétaire adjoint au cabinet du Premier Ministre, affirme en une phrase que le Cardinal Mindszenty était pro-nazi et favorisait une contre-révolution de l'Amiral Horthy avec le rétablissement des Habsbourgs. Ceci représente bien la valeur critique des accusations portées contre Mgr Mindszenty quand on se rappelle la vive opposition de l'Amiral Horthy au retour des Habsbourgs et que les nazis ont incarcéré 5 mois durant l'évêque de Veszprém (40).

Monsieur François Nagy, ancien Premier hongrois, affirme pour sa part qu'il eût été bien impossible au Cardinal de se livrer à la moindre de ces activités subversives, tant il était surveillé de près par la police (41).

---

(38) Récemment on a pu lire, dans la presse d'information, une « confession signée du Cardinal », extraite du « Livre Jaune » publié par le gouvernement hongrois. Un examen critique de pareil document est impossible à l'heure actuelle. D'ailleurs à ce *Livre Jaune* répondra un *Livre Blanc* composé de documents, préparés sur l'ordre du Cardinal dès avant son arrestation et parvenus en Suisse par une voie sûre sous la forme de 150 pages de papier pelure. Ce *Livre Blanc* sera publié par les soins de l'éditeur helvétique : le Dr. J. Schwarzenbach. (39) *The Tablet*, 15 janvier 1949.

(40) Mgr Mindszenty s'était toujours montré hostile à l'idéologie nazie et au mouvement hongrois de la Croix fléchée. Du prétexte utilisé par les allemands pour arrêter l'évêque, les communistes ont fait un vrai motif. « Voilà, disent-ils, le « grand patriote » Mindszenty. On l'a mis en prison simplement pour avoir refusé de livrer 1800 sous-vêtements et une partie de son palais » (*The Tablet*, 8 janvier 1949).

(41) A.F.P., 31 décembre ; sur l'ensemble des accusations : *Oss. Rom.*, passim.

Le sens de cette arrestation.

C'est ce qui confère à l'arrestation du Prince Primat toute sa signification. Décidée, nous l'avons vu, par Moscou, aux réunions du Kominform tenues à Varsovie et à Sofia, l'incarcération n'a pas été une surprise pour Mgr Mindszenty. Le Kominform, en effet, avait fait pression sur le parti communiste hongrois pour que ce cas embarrassant fût résolu avant le 31 décembre.

Assuré par l'intervention de personnalités gouvernementales du sort qui l'attendait, Mgr Mindszenty prit ses précautions, dénonça d'avance toute « confession » que pourrait lui arracher la violence (42) et attendit les sbires de la police, sans forfanterie mais avec fermeté, ne doutant pas que, par cette attitude, il encouragerait nombre d'âmes affaiblies par la crainte et ferait plus de bien par son incarcération que par le cours d'une longue vie au delà des frontières.

« Je vous donne un grave avertissement, dit-il dans son testament spirituel, car les temps sont graves. Mais quoi qu'il arrive, rien ne se fera sans un ordre ou une permission de Dieu. Ni la vie ni la mort ne sauraient nous priver de l'amour de Dieu. Les menaces du monde, je les méprise et je ris de toutes ses tentatives contre moi. Ne soyez pas inquiets de l'avenir. La vie de nos ancêtres chrétiens et hongrois n'a pas été si douce. » (43).

Dans sa Pastorale du 16 novembre 1948, le Cardinal avait donné la mesure de sa sérénité et de sa charité : « Je n'accuse pas mes accusateurs. Quand je suis forcé d'éclairer quelquefois la situation, ce n'est qu'à cause de la douleur trop aiguë et des larmes débordantes de mon peuple, et pour défendre la vérité indéniable. Je prie le bon Dieu que la vérité et la charité règnent sur le monde ; je prie pour ceux-là aussi, qui, selon la parole de mon Maître, « ne savent ce qu'ils font ». Je leur pardonne de tout mon cœur (44). »

Vivant et prompt commentaire de ce passage de l'allocution radiophonique du Pape, où celui-ci se réjouit de l'attitude des chrétiens forts dans la foi au milieu des souffrances, l'acceptation par S.E. le Card. Mindszenty des insultes, de l'arrestation, du procès, de la mort peut-être n'est donc pas l'effet d'un soudain héroïsme. Elle est le couronnement d'une vie dévouée à l'Eglise et d'une éducation chrétienne.

Qu'on nous permette de terminer par deux traits. En 1947, le Cardinal Spellman interrogea son hôte sur ses craintes éventuelles pour après son retour au delà du rideau de fer. Dans un sourire très simple, Mgr Mindszenty répondit : « Pourquoi craindrai-je de retourner ? J'irai là où est mon troupeau. Au fond, tout ce que mes ennemis peuvent me prendre, c'est ma vie (45). » Le second trait a été raconté par le Cardinal lui-même lors de ses adieux aux fidèles de Veszprém, quand il venait d'être nommé évêque de Strigonie : « J'étais en prison, disait-il, quand ma mère vint me visiter. Dans la conversation elle me dit : « Mon petit, si tu es en prison pour ta foi, ne crains même pas la mort, si c'est nécessaire (46). »

Louvain, 23 janvier 1949. Pierre GALOPIN, S. I.

---

(42) La presse quotidienne a reproduit, en date du 23 janvier, la déclaration d'un haut fonctionnaire hongrois au correspondant du *Wiener Kurier*. Elle confirme les pressentiments de Mgr Mindszenty. Ses « aveux » n'auraient été obtenus, au bout de quatre jours d'efforts et de confrontations dramatiques, qu'après l'ingestion de « pilules rafraîchissantes ». On interrogea le Cardinal 82 heures d'affilée sans lui permettre de s'asseoir (*Oss. Rom.*, 23 janv. 1949).

(43) *Oss. Rom.*, 1 janvier 1949. — *Amerikai Magyar Népszava.* — *The Tablet*, 8 janv. 1949.

(44) Message de S. Em. le Card. Mindszenty à la population hongroise le 16 novembre 1948. — *Római Magyar Kurir*, 1er décembre 1948.

(45) *Oss. Rom.*, 6 janvier 1949. (46) *The Tablet*, 1er janvier 1949.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE FONDAMENTALE

Ch. JOURNET. — *Introduction à la théologie.* Coll. Questions disputées. Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 19 × 12 cm., 332 p.

Pour comprendre ce qu'est la théologie, il faut d'abord regarder au-dessus d'elle. Au-dessus d'elle, il y a la sagesse de l'amour ou science mystique (p. 14 et suiv.), et la sagesse de la foi qui adhère au révélé (p. 35-58). La théologie est la présentation scientifique du message chrétien (p. 70). Tandis que la foi est intuitive, et s'apparente à la science des principes, la théologie est discursive comme la science des conclusions (p. 81).

Nous aimons à nous entendre redire, en un langage qui ne manque pas de fraîcheur, ces vérités de l'enseignement traditionnel dans l'Eglise. Le rappel de celles-ci est accompagné de vues suggestives, comme celle que nous offre cette description d'une « superscience », laquelle n'est autre que la théologie. « Y aura-t-il un ordre intérieur qui permette de hiérarchiser ces multiples vérités, de les organiser, de les saisir non plus isolément, mais dans leurs rapports mutuels, d'introduire l'esprit à partir du mystère de l'une dans le mystère de l'autre ? » (p. 70). Ou encore ces quelques lignes sur « *l'intelligence de la foi* » (p. 112-113) : « Ce que l'on appelait alors « *l'intelligence de la foi* » c'était cet élan d'une intelligence émanée de Dieu et avide de rejoindre le mystère divin, en usant simultanément... de toutes les ressources dont elle disposait à cette fin, à savoir de la *foi théologale* pour y adhérer, des *dons d'intelligence et de sagesse* pour le toucher et le goûter, du *discours de la raison théologique* pour le scruter, le prêcher et le défendre ». Mais, la partie la plus originale de cette étude est sans contredit celle qui traite de la théologie historique. Après avoir indiqué la place que tient, dans l'ensemble de la science sacrée, ce complément nécessaire de la théologie systématique ou « doctrinale », l'auteur énonce quelques « thèmes » que la théologie historique se doit de développer (p. 208-255). Parmi ceux-ci notons le problème des origines de l'homme (p. 113 et suiv.). On ne pourrait trop recommander la lecture de ces pages. En même temps qu'il ouvre là de très vastes perspectives sur l'histoire, l'auteur manifeste un remarquable esprit de synthèse. Bien que toujours scrupuleusement attachée aux données de l'orthodoxie, sa pensée ne manque pas d'une saine audace et c'est tout au bénéfice du savant chrétien qui découvrira avec beaucoup d'intérêt ces aperçus nouveaux.

Quant à la dernière section qui traite de la philosophie chrétienne, nous formulerions plus d'une réserve. L'information est ici moins étendue, les positions paraissent moins solides. Devrons-nous admettre que la philosophie n'est chrétienne que par la lucidité plus grande et l'assurance dont elle se revêt au contact de la révélation (p. 269) ? On conviendra que c'est un peu court. Car, pour être chrétienne, la philosophie ne doit-elle pas manifester qu'elle a conscience de ses propres limites de sorte qu'elle n'exclue pas, par un refus explicite ou implicite, la possibilité d'une révélation surnaturelle. C'est bien le minimum qu'on puisse attendre d'elle et ce minimum suppose, dans la plupart des problèmes de philosophie, les problèmes de l'épistémologie par exemple, une prise de position dont on ne dit rien dans ce travail.

F. Taymans, S. I.

Ch. JOURNET. — *L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative.* I. *La hiérarchie apostolique.* Coll. Bibliothèque de la Revue

Thomiste. Paris, Desclée De Brouwer, 1941, 25 × 16 cm., XVIII-734 p. Prix : 120 frs.

L'Eglise du Verbe Incarné. Une Somme sur l'Eglise nous est annoncée sous ce titre, dont voici le premier volume : *La Hiérarchie Apostolique.* Disons tout de suite qu'il en impose par ses dimensions (734 pages de grand octavo) et par la densité de ses études. L'entreprise de M. Journet est originale : traiter de l'Eglise suivant les quatre causes et entendons bien que ces causes seront envisagées dans leur action immanente à l'Eglise. La cause efficiente, c'est le pouvoir sacramentel et juridictionnel, en lequel est impliquée la note d'apostolicité de l'Eglise (p. XI). La cause formelle qui détermine l'unité, c'est l'âme de l'Eglise, tandis qu'à la cause matérielle, son corps, se rattache la note de catholicité. Quant à la cause finale, elle n'est autre que Dieu, Dieu présent dans l'Eglise pour y faire fleurir la sainteté (ibid.). Tel est donc le projet qu'annonce l'introduction du présent ouvrage, projet dont la réalisation occupera trois volumes, auxquels fera suite une étude sur l'Eglise dans sa préparation avant le Christ et dans sa consommation (ibid.). Nous ne ferons pas un grief à l'auteur de ce qu'un tel plan semble présenter d'artificiel. Les propriétés de l'Eglise se laissent assez mal réduire à l'action d'une cause de préférence à celle des autres. L'unité, par exemple, est à rattacher non seulement à l'âme de l'Eglise, mais aussi au pouvoir juridictionnel, donc à la cause efficiente immédiate. Tout essai d'ordonnance d'un traité offre sans doute toujours quelque artifice, mais il ne nous semble pas que la division proposée aide à une construction organique d'un *de Ecclesia.*

A vrai dire, le mérite de cette étude — à en juger du moins par le premier tome que voici — c'est de constituer, comme nous le disions, une Somme, que l'on pourra consulter sur les questions diverses auxquelles elle apporte d'abondantes lumières. Car c'est incontestablement un grand et important ouvrage. Bien qu'un sous-titre porte la mention : « Essai de théologie spéculative », l'enquête positive est menée très sérieusement et jamais le lecteur n'a l'impression d'une construction qui ne reposerait pas solidement sur ses bases. A plus d'une question controversée, l'auteur offre une réponse originale et nuancée. Nous songeons plus spécialement aux pages qui traitent de l'appartenance à l'Eglise (p. 48-62) et à celles où se trouve définie fort heureusement l'âme de l'Eglise (p. 629-641). D'excellents *excursus* reprennent des problèmes délicats et y apportent des solutions apaisantes ; tels l'excursus III : Y a-t-il une juridiction instrumentale ? (p. 189) ou l'excursus V : sur la condamnation de Galilée (p. 428).

On appréciera sans doute moins la prise de position radicale de l'auteur à propos de l'origine du pouvoir de juridiction des évêques (p. 491). L'auteur, reprenant la thèse de Cajetan, affirme que le pouvoir des Apôtres, en droit, dérive du pouvoir de Pierre et que, pareillement, le pouvoir des évêques découle du pouvoir du pape. Peut-être est-ce, ici, manquer de nuance. Pierre est « la pierre » sur laquelle il faut toujours que tout dans l'Eglise s'appuie. Mais Pierre ne doit pas être envisagé comme la source. La source reste toujours Jésus-Christ. On comprend donc que l'évêque ne puisse avoir de juridiction que par l'intermédiaire du pape : c'est à ce prix que la véritable unité de l'Eglise catholique est sauvegardée, sans qu'il faille dire que la juridiction épiscopale est issue et dérive de la juridiction du Souverain Pontife. Dans la question du lien de la primauté au siège de Rome, l'auteur choisit la position de *Perone* sans dire assez, nous semble-t-il, pourquoi.

Fr. Taymans, S. I.

T. ZAPELENA, S. I. — *De Ecclesia Christi.* Pars apologetica. 4e édit., Rome, Université Grégorienne, 1946, 23 × 16 cm., VIII-494 p.

Les professeurs du *de Ecclesia* utiliseront avec grand profit cette étude sérieuse et très développée des arguments de l'apologétique traditionnelle. Chacune des thèses est suivie de notes bibliographiques et d'un *Scholion* où sont rappelées les positions dogmatiques de l'Eglise sur le sujet. Des statistiques

sur l'état de la chrétienté ont été placées en Appendice. Ces statistiques sont restées celles de la première édition, parue en 1940.

Le changement le plus notable de cette nouvelle édition est le développement qu'a pris la question du moment de l'institution de l'Eglise (p. 87-138). L'auteur tient, à bon droit, nous semble-t-il, que cette institution ne s'est pas faite d'un coup ni donc à un seul moment. Le Christ en jeta les fondements avant sa mort, mais acheva, après sa résurrection, l'œuvre commencée durant sa vie mortelle. Il l'acheva par une double mission : une mission juridique, celle des Apôtres investis de tous les pouvoirs ; une mission pneumatique, celle de l'Esprit-Saint, à la Pentecôte (p. 90). Position sûre, bien adaptée à la condition de ce vivant organisé qu'est l'Eglise, laquelle, comme tous les vivants organiques, obéit à une loi de développement.

On regrettera peut-être de constater que des différends d'idées ont dégénéré parfois en conflits de personnes et que le ton de la controverse ne garde pas toujours toute la sérénité souhaitable en de pareils conflits. Le Rév. Père Van Cauwelaert, O.S.B., donne, au sujet de la *Prima Clementis*, un avis sans doute contestable ; il est rabroué en ces termes : *Tardior ad audiendum videri Cauwelaert forte possit* (p. 280). Le Père de Poulpiquet préconise certains avantages de la catholicité qualitative ; l'auteur ironise à ce sujet : *Venit ergo R.P. non solvere sed adimplere* (p. 465). M. Thills, qui met en doute la valeur de l'argument *ex notis Ecclesiae*, est condamné sans appel : *At haec talis suppositio videtur nobis gratuita, falsa, audax nimis* (p. 473). Ce sont là quelques taches qui ne devraient pas jeter le discrédit sur ce livre dont le mérite est très réel.

Fr. Taymans, S. I.

W. H. Van de Pol. — *Het christelijk dilemma. Katholieke Kerk-Reformatie*. Roermond, Maaseik, Romen & Zonen, 1948, 24 × 17 cm., 410 p.

Le monde occidental n'est plus qu'en partie chrétien. Cela rend d'autant plus lamentable la division, qui sépare les chrétiens, malgré tout ce qui les unit : une même foi dans la Très Sainte Trinité et dans l'Incarnation et la mort rédemptrice du Christ.

Au point de vue doctrinal les diverses communautés chrétiennes peuvent toutes se réduire à deux groupes bien caractérisés : d'un côté l'Eglise catholique et les églises qui ne sont séparées d'elle que par le schisme (églises orthodoxes et quelques communautés de vieux catholiques), de l'autre côté les églises nationales, issues de la Réforme et de l'anglicanisme. Les différences entre ces deux groupes sont grandes en ce qui concerne la conception qu'on se forme de part et d'autre tant de la nature de l'acte de foi que de son fondement et de son contenu. A ceci viennent s'ajouter des divergences de modalité, d'attitude, qui se traduisent en particulier dans l'idée que se font de la Révélation, les catholiques d'une part et les réformés de l'autre. Pour les catholiques, la Révélation est révélation d'une Réalité ; pour les réformés elle est révélation d'une Parole. Par cette dernière expression, que l'auteur n'entend pas du tout au sens péjoratif, il veut indiquer qu'aux yeux des réformés le Christ a accompli son œuvre de rédemption une fois pour toutes dans le passé. La promesse de salut, qu'elle contient pour nous, Dieu la réalisera infailliblement dans l'avenir. Pour l'instant cependant nous ne possédons en fait de réel que cette promesse, infaillible à vrai dire, et le témoignage de l'Esprit déclarant à l'intérieur de nos cœurs que nous sommes enfants de Dieu. Pour reprendre l'expression de Barth, nous vivons entre les temps. Pour un catholique au contraire, la réalité surnaturelle a déjà fait irruption dans ce monde naturel de l'espace et du temps qui nous entoure. L'avenir ne pourra plus apporter rien d'autre que le « dévoilement » de ce qui en fait nous a déjà été donné. Ceci explique le comportement du catholique envers ce monde. Il vit dans le monde, sans pourtant être du monde. Il se sent responsable du monde et de tout ce qui s'y passe. Il ne prend le parti de s'en isoler que dans la mesure nécessaire pour sauvegarder les intérêts supérieurs de la foi.

Après un chapitre sur l'anglicanisme, qui est caractérisé comme un microcosme de toute la chrétienté, parce que dans son sein s'affrontent les tendances tant catholiques que réformées, sans parvenir toutefois à un stade stable et définitif, l'auteur aborde, dans un dernier chapitre, les différents mouvements de renouveau dans le protestantisme actuel. Ici le livre prend la valeur d'une autobiographie. Actuellement prêtre catholique et professeur à l'université catholique de Nimègue, l'auteur a passé trente ans à chercher la vérité tant dans le calvinisme que dans l'anglicanisme en se consacrant activement à plusieurs de ces mouvements, surtout en dernier lieu au mouvement oecuménique.

D'autant plus intéressante est la défense qu'il présente de l'attitude réservée, adoptée par l'Eglise catholique envers ce mouvement. Tout d'abord l'abstention, qu'on a reprochée parfois à celle-ci, se justifie, car l'Eglise catholique ne pourrait s'en départir sans renoncer à sa revendication, fondée non sur l'orgueil humain mais sur l'institution du Christ, d'être la seule vraie Eglise. Mais de plus il se fait que cette abstention ménage au mouvement oecuménique une dernière chance d'aboutir au but désiré. C'est ce qui apparaîtra clairement, quand les deux blocs, dont il a été question plus haut, auront pris une pleine conscience de l'antithèse irréductible, qui les sépare. Tous se rendront compte alors qu'ils se trouvent devant l'alternative d'accepter la Révélation telle que l'ont interprétée les églises issues de la Réforme ou telle que l'a toujours enseignée l'Eglise catholique, et, avec elle, les églises schismatiques, vivant encore malgré le schisme des mêmes doctrines. L'abstention officielle de Rome n'exclut d'ailleurs pas de fréquents rapports d'information, d'entre-aide et même de collaboration individuelle, fondée sur l'estime mutuelle des bonnes intentions et sur la foi commune dans la divinité du Christ Sauveur.

Ce livre, plein d'information et de réflexion, écrit dans un style qui tient compte de toutes les nuances désirées dans une matière si délicate, est une réponse au livre du Dr van der Linde, auquel il est dédié. Du point de vue réformé celui-ci avait fait un exposé, irénique d'ailleurs, de la position prise par l'Eglise catholique en face du problème oecuménique. Le livre du Dr van de Pol constitue, à notre connaissance, la meilleure étude concernant ce sujet actuel et vital pour l'avenir de l'Eglise. J. Van Torre, S. I.

R. Jacquin. — *Lettres à Bruno sur l'Eglise.* Paris, Beauchesne, 1948, 20 × 13 cm., 120 p.

Sous les dehors aimables du genre épistolaire, l'auteur de ce mince volume entend remédier à l'ignorance quasi totale où sont plongés tant de chrétiens par rapport à la constitution juridique de l'Eglise. Il traite donc des droits de l'Eglise, comme société, sur ses membres et de sa position juridique vis-à-vis des autres sociétés. Il dénombre ses divers pouvoirs, décrit les rouages de son gouvernement. Il dit quelques mots des congrégations religieuses, du régime de la propriété ecclésiastique, des immunités. Il explore également le terrain des relations entre l'Eglise et l'Etat et expose les thèses principales qui y président. Tout cela avec clarté, sans ombre de prétention. En voilà assez, croyons-nous, pour lui mériter de nombreux lecteurs. A. Thiry, S. I.

Collection « *Chrétienté Nouvelle* ». Bruxelles, Editions Universitaires, 1944, 18 × 12 cm., 5 vol., 100 frs.

S.S. Pie XII. — *Encyclique sur le corps mystique. Mystici Corporis Christi.* Introduite et annotée par Mgr Picard. 124 p. Prix : 15 frs.

L. Beirnaert. — *Christianisme de choc.* 58 p. Prix : 12 frs.

R. Kothen. — *L'offrande des prémices.* 122 p. Prix : 24 frs.

1. L'encyclique de Pie XII sur le Corps mystique a marqué une date en ecclésiologie. La récente encyclique sur la liturgie s'y rattache par bien des

liens. Nombreux sont ceux qui voudront en posséder le texte français. En voici la traduction française officielle avec une brève introduction de Mgr Picard.

2. En rééditant « Christianisme de choc » de L. Beirnaert, la collection « Chrétienté nouvelle » met à la disposition de nombreux chrétiens quelques-unes des pages les plus clairvoyantes que nous possédions sur l'apostolat catholique dans le monde moderne.

3. Comme le dit dans une préface élogieuse le chanoine A. Croegaert, R. Kothen, dans « L'offrande des prémices », établit que « l'offrande eucharistique informe de droit toute notre activité profane, la surélève, l'assume en soi et lui confère chaque matin, si nous nous y associons de fait, une dignité d'oblation de prémices et cela dans toute la variété de ses modes, des situations sociales, des lieux et des temps ». A. Thiry, S. I.

S. Zankow. — *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht.* Coll. Kirchliche Zeitfragen, Heft 17. Zurich, Zwingli-Verlag, 1946, 21 × 15 cm., 116 p.

Bien que de graves événements se soient écoulés depuis le temps où le Dr. Stefan Zankow, professeur à l'Université de Sofia, a prononcé en Suisse les conférences réunies dans ce petit volume — elles s'échelonnent de 1938 à 1942 — elles conservent encore leur intérêt. Elles ont pour sujet : les Eglises orthodoxes du point de vue du mouvement de l'union oecuménique. L'importance numérique de ces Eglises orthodoxes, leurs traits essentiels ou caractéristiques, les relations avec les autres Eglises chrétiennes, la manière dont elles conçoivent théologiquement l'unité de l'Eglise et sa catholicité, enfin l'oecuménisme et ses possibilités, tel était le sujet des conférences. Hélas ! l'oecuménisme qui nous rapprochera des Eglises orthodoxes nous paraît aujourd'hui plus lointain que jamais. On en sait les causes. Dans l'ouvrage de M. Zankow nous saluons donc avant tout le désir profond qui continue à animer aujourd'hui quantité d'âmes droites et sincères devant le scandale du déchirement de la chrétienté : ut sint unum. Le livre est un témoignage de cette nostalgie. Il émeut par sa sincérité, par sa charité, par sa foi. Il impose par là le respect. Ch. Martin, S. I.

Stan Rodhe. — *Deliver us from Evil. Studies on the Vedic Ideas of Salvation.* Coll. Publications by the Swedish Society for Missionary Research, n° 2. Lund, Gleerup, Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1946, 23 × 15 cm., IV-208 p. Prix : 8.50 couronnes suédoises.

Travail minutieux, très bien conduit, à travers la littérature védique, pour découvrir de quel mal, la délivrance (moksha) qui est le thème central de la religion, prétend affranchir l'homme. L'hypothèse de travail de l'auteur est originale. Depuis Max Müller et Roth, jusqu'à Deussen, Oldenberg, Masson-Oursel, Schröder, l'évolutionnisme dogmatique n'a cherché dans la littérature des Védas qu'un classement chronologique : Védas, Brahmanas, Upanishads. Il faudrait lui substituer un principe tout différent : celui des « ashramas ». La religion védique suppose qu'un brahme orthodoxe divise sa vie en deux « ashramas » ou demeures. La première au village, dans le groupe social, avec toutes ses obligations ; la seconde, qui est une sorte de retraite définitive, un renoncement total, dans la solitude d'un ermitage, sans lien de famille et tout occupée de méditations philosophiques. Hypothèse intéressante, que l'auteur essaie de confirmer par le résultat des fouilles archéologiques, qui depuis vingt ans ont ressuscité, dans la vallée de l'Indus, la splendide civilisation préaryenne du troisième millénaire et ruiné pour toujours ce que les philologues avaient raconté sur l'origine du védisme. Malgré tout ce n'est encore qu'une hypothèse. Elle dirige les conclusions de la recherche. La littérature védique qui gravite autour du premier « ashrama », étape sociale de la vie du brahme, considère le « mal » comme un empêchement à l'exercice de tous les de-

voirs rituels, matériels, moraux qui font partie essentielle de l'ordre de cette existence. Par contre, quand il s'agit de l'ashrama érémitique, avec son identification à Brahma, le « mal » devient toute espèce d'attachement et la délivrance s'obtient en rejetant de façon identique les « couples » : c'est-à-dire l'action vertueuse et la vicieuse, l'initiative et l'inertie, pour supprimer toute attache, briser le « samsara » en éteignant le « karman ». Le premier stade nous donnerait une morale de l'action ordonnée ; le second une morale de quiétisme absolu.

Pierre Charles, S. I.

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

J. Ricciotti. — *Vie de Jésus-Christ avec introduction critique.* Traduction de M. Vaussard. Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1947, 23 × 14 cm., 710 p. Prix : 1200 frs franç.

Les « vies de Jésus » se multiplient dans la littérature catholique ; il faut s'en réjouir ; sans doute chaque nouvelle-venue ne représente pas nécessairement un progrès sur ses devancières ; mais les meilleures parmi elles représentent un effort nouveau pour exprimer un aspect moins remarqué de la vie du Maître ou pour se rapprocher de sa vérité par une méthode jugée plus efficace ou plus directe. Heureux l'écrivain qui réussit à assurer à son œuvre une de ces valeurs durables, une de ces originalités foncières, solides et bienfaisantes. On ne surpassera pas avant longtemps la densité d'exposition et la richesse d'information de « L'Evangile de Jésus-Christ » du P. Lagrange, ni l'élévation religieuse et la profondeur doctrinale de « La vie et l'enseignement de Jésus-Christ » du P. Lebreton, ni l'intérêt captivant et le caractère vivant et concret de « Jésus en son temps » de Daniel-Rops. Ce que M. Ricciotti a voulu avant tout, c'est, nous dit-il lui-même, « faire œuvre exclusivement historico-documentaire » « œuvre de critique » ; il rêve même « d'imiter la fameuse impassibilité des évangélistes canoniques, qui n'ont ni une exclamation de joie quand Jésus naît, ni un accent de plainte quand il meurt ». De là, chez lui, un effort très marqué d'information et de documentation abondantes ; son introduction critique compte 226 pages, près du tiers du volume ; chaque épisode est encadré de renseignements historiques (tirés de Josephe, de la tradition rabbinique, des écrits gréco-romains, etc.) plus nombreux que dans la plupart des ouvrages similaires ; ce souci d'érudition est très sensible d'un bout à l'autre du livre. C'est dans les exposés techniques, consacrés à un point particulier d'histoire ou de chronologie (sources non chrétiennes de la vie de Jésus, p. 84 suiv. ; durée de la vie publique de Jésus, p. 168 suiv. ; date de la mort de Jésus, p. 170 suiv. ; l'aspect physique de Jésus, p. 183 suiv. ; les interprétations rationalistes de la vie de Jésus, p. 188-226) que l'auteur semble se complaire spécialement. L'érudition est heureusement répartie au cours de l'exposé, de sorte que le récit, sans être très nerveux ni très émouvant, reste aisé à lire, éclairant, bienfaisant. Peut-être goûtera-t-on moins la tendance à la controverse, à la discussion, souvent trop peu nuancée, avec les « rationalistes », appellation revenant fréquemment sous la plume de l'auteur. La vie de Jésus-Christ de M. Ricciotti est nettement traditionnelle et conservatrice ; on aurait voulu parfois le voir poser et discuter, avec plus de pénétration critique, tel ou tel problème historique, par exemple sur les rapports des évangiles synoptiques entre eux, sur le genre littéraire du IV^e^ évangile (p. 159), sur les divers épisodes de l'évangile de l'enfance (p. 228-276), etc. On aurait pu également désirer qu'une part plus large eût été faite à l'interprétation doctrinale et religieuse de l'évangile ; l'exégèse du sermon sur la montagne, par exemple, (p. 332-351) n'est-elle pas vraiment restée trop sommaire, trop rapide ?

La « vie de Jésus-Christ » de M. Ricciotti n'est pas seulement une œuvre de science solide et vaste. Elle est un acte de foi et de piété. L'auteur nous dit, dans sa préface, comment la pensée d'écrire cette vie lui vint pendant la pre-.

mière guerre mondiale ; comment, ensuite, elle l'effraya, et le fit reculer durant de longues années, vu l'amplitude et les difficultés de la tâche ; comment, enfin, à la veille de la seconde guerre elle s'imposa à lui, triomphant de toutes ses résistances, parce que, plus que jamais, le retour à l'Evangile apparaît comme le seul salut possible du monde d'aujourd'hui. J. Levie, S. I.

J. Lebreton, S. J. — *Lumen Christi.* La doctrine spirituelle du Nouveau Testament. Coll. Verbum Salutis. Paris, Beauchesne, 1947, 20 × 15 cm., 386 p.

L'exégète est si habitué à la manière historique de considérer le Nouveau Testament, d'abord dans les évangiles synoptiques, puis dans les premiers chapitres des Actes, ensuite dans saint Paul, enfin dans saint Jean, qu'il est au premier abord déconcerté par la méthode et le plan qu'a choisis le P. Lebreton. L'auteur nous explique lui-même dans son Avant-Propos ce qu'a été son intention. Il est parti de la théologie ascétique et mystique, telle que l'Eglise l'enseigne aujourd'hui, telle que la Constitution « Deus scientiarum Dominus » demande de l'exposer dans les Facultés de théologie. Cette théologie, il s'est efforcé « de la saisir dans son origine, dans le Nouveau Testament ». Le Nouveau Testament n'a pas été considéré dans son évolution historique, de la première prédication de Jean-Baptiste aux dernières paroles de l'apôtre Jean, mais dans son témoignage d'ensemble, en face des autres systèmes qui prétendraient expliquer la destinée humaine ici-bas ; car l'intention du P. Lebreton est apologétique en même temps que théologique : marquer la transcendance de l'idéal chrétien de sainteté, le rendre désirable à tous.

Toutefois, l'ordre d'exposition que l'auteur a choisi n'est pas l'ordre logique d'un traité actuel d'ascèse ou de mystique ; il a réparti la matière pour une grande part dans le cadre d'une vie du Christ. Avant le Christ, « les hommes esclaves du péché » (= ch. II), avec les conséquences d'humilité et de besoin d'un Sauveur ; « l'avènement du règne de Dieu » (= ch. III), avec toute la signification de l'Incarnation et de la filiation adoptive accordée aux hommes : « l'aurore du salut » (= ch. IV) avec le rôle de la Vierge-Mère et, en conséquence, la place de Marie dans le plan divin de notre sanctification ; viennent alors les premiers « mystères de la vie de Jésus » (ch. V), de l'enfance à la tentation au désert ; « le sermon sur la montagne » (ch. VI), auquel se rattachent deux chapitres « La perfection chrétienne » (ch. VII) et « le renoncement » (ch. VIII) ; « la vie publique du Seigneur » (ch. IX) avec des développements sur « la vie de prière » (ch. X) et « d'union à Dieu » (ch. XI), « la sainte Eucharistie » (ch. XII), « le discours après la Cène » (ch. XIII et XIV), « la passion et la mort » (ch. XV), « la Résurrection » (ch. XVI), « l'Ascension » (ch. XVII), « la Pentecôte » (ch. XVIII), enfin les derniers chapitres consacrés à la vie du Christ dans les siens et dans son Eglise : tel est le cadre adopté. Dans chaque chapitre, les textes des synoptiques, de saint Paul, de saint Jean sont heureusement groupés pour mettre en relief les principes essentiels de la doctrine chrétienne de la sainteté, telle qu'elle est restée des origines à nos jours.

Ce que l'auteur a voulu manifester — et il y a admirablement réussi — c'est la grandeur et la beauté religieuses et morales de la doctrine catholique de la sainteté ; c'est sa fidélité à elle-même, au I^er^ siècle comme au XX^e^. Le volume du P. Lebreton se situe donc à mi-chemin entre l'ouvrage d'édification et le travail d'exégèse ; il participe des deux genres à la fois. Chaque chapitre constitue comme une sorte de méditation apologétique et théologique d'un aspect de la doctrine spirituelle du Nouveau Testament. La profondeur de l'esprit surnaturel, l'élévation de la pensée, le sens aigu de l'histoire de la révélation chrétienne s'unissent pour assurer à cet ouvrage une force de pénétration et d'édification peu commune. Ce qui s'en dégage — l'auteur l'a bien marqué par le titre du volume — c'est que la doctrine spirituelle du Nouveau Testament est la vraie et la seule lumière, « lumen Christi ».

J. Levie, S. I.

A. GOODIER. — *La vie publique de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Paris, Spes, 1948, 19 × 12 cm., 204 p. Prix : 180 frs franç.

Ceci n'est pas une vie érudite de Jésus, mais un récit simple et fervent. On sent que l'auteur, longuement familiarisé avec l'Evangile, a vécu, par l'imagination et la contemplation, chacune des scènes de la vie du Sauveur ; et que, suivant pas à pas le texte sacré, il les évoque dans leurs détails concrets, telles qu'elles ont dû réellement se passer. Une fine psychologie lui fait pénétrer les sentiments des personnages. Plusieurs de ces pages constituent de charmants petits tableaux vraiment peints sur le vif. R. Lechat, S. I.

F. M. BRAUN, O.P. — *Jésus. Histoire et critique.* Tournai, Casterman, 1947, 20 × 13 cm., 260 p.

Pour apprécier ce volume selon toute sa valeur, il faut d'abord, nous semble-t-il, comprendre son « genre littéraire », le but, le point de vue de l'auteur. Ce n'est pas une vie de Jésus, même en raccourci ; ce n'est pas une synthèse de la doctrine du Maître, à la manière du P. Bonsirven dans son « Enseignement de Jésus », ni non plus une apologétique de la transcendance du Christ, comme l'a réalisée le P. de Grandmaison dans son « Jésus-Christ ». C'est plutôt un effort pour dégager, à la lumière des recherches historiques récentes, les points essentiels de la vie du Christ, ceux sur lesquels tout chercheur sincère doit diriger d'abord son attention. Peut-être les divers points, qui forment les chapitres successifs, ne sont-ils pas les seuls dignes d'être envisagés ; l'auteur ne s'est pas astreint à une composition rigoureusement logique et exhaustive ; ce qu'il nous offre, c'est une suite, très éclairante, de « points de vue historiques sur Jésus » : « Le prédicateur du royaume de Dieu » ; « Messie d'Israël » ; « La révélation du Père » ; « Le drame du Calvaire », etc. Chacun de ces exposés apparaît très bien informé, suggestif, solidement apologétique. C'est particulièrement sur le « Mystère de Pâques » (ch. XII), p. 167-196, que le P. Braun prolonge son attention, s'appuyant sur son volume antérieur : « La sépulture de Jésus », 1937. C'est à tous les chrétiens que l'auteur destine son travail ; mais de fréquentes notes critiques ou bibliographiques permettront à quiconque le désire de continuer l'étude et de vérifier le bon aloi de la synthèse ici présentée. J. Levie, S. I.

J. DENAUX. — *Jezus van Nazareth. Leer en Leven.* Bruges, Verbeke-Loys, 1942, 22 × 15 cm., 214 p.

Cette paraphrase des Evangiles est destinée aux élèves du 4e degré. Tout en conservant autant que faire se peut le texte lui-même, elle vise à s'adapter à l'âme des adolescents, à « raconter » vraiment l'« histoire » sainte, et à la placer dans le cadre temporel, local et humain de l'époque.

Certaines petites corrections pourraient en rehausser encore la valeur. A la page 63 il faut lire Petra ; le psaume cité à la p. 211 n'est pas 15 mais 109. On pourrait hésiter à affirmer que le baptême de Jean remettait les péchés parce que d'ordinaire accompagné d'une contrition parfaite.

J. De Fraine, S. I.

E. OSTY. — *Les Evangiles synoptiques.* Paris, Siloë, 1947, 21 × 15 cm., LXVI-320 p. Prix : 320 frs franç.

M. Osty a des dons remarquables de traducteur. Il n'a pas cherché à rendre scrupuleusement tout mot grec par un mot français ; il ne s'est pas cru obligé de maintenir dans notre langue toutes les conjonctions, les καὶ, les οὖν, etc. du texte original. Il a visé plutôt à rendre sensibles en français toutes les caractéristiques du langage évangélique, telles que, personnellement, il les « sent » après une longue accoutumance. Cela le conduit à une certaine liber-

té de traduction sur laquelle on pourra ne pas être toujours pleinement d'accord ; mais cela donne souvent un texte très expressif, très vivant, qui, généralement, nous a paru évoquer en toute vérité le style de Marc, de Matthieu ou de Luc. Si l'on prend sa traduction de Marc IV, 35-38, on s'aperçoit vite qu'on est loin d'un littéralisme minutieux : καί omis ou rendu deux fois par « donc », une autre fois par « alors » ; ordre des mots librement traité ; mais quelle heureuse expression de ce qu'a de vif, de simple, d'agité le style de Marc en cet endroit. Partout apparaît l'effort du traducteur pour éviter le mot qui ne dit rien, qui n'évoque rien : Mc I, 13 devient « Et au désert il demeura quarante jours, tenté par Satan. Il vivait avec les bêtes sauvages... » où « demeura » et « vivait » traduisent chacun simplement le grec ν ; mais n'est-il pas juste de dire que la double précision du traducteur se dégage bien du contexte, du « τεσσαράκοντα ἡμέρας » et du « μετὰ τῶν θηρίων » ? Mc I, 19 « Καὶ προβὰς ὀλίγον » serait plus littéralement traduit, avec d'autres traducteurs, par « Et s'étant avancé un peu » ; mais la traduction de M. Osty « Quelques pas plus loin » nous frappe d'emblée comme plus française tout en rendant pleinement l'original. Naturellement, il y aura des cas-limites où on restera perplexe, et des cas... où la limite nous semble dépassée, par ex. Luc I, 34 « Comment cela se fera-t-il, puisque je garde la virginité » n'est plus « traduction », mais « commentaire ». Bref, effort très intéressant, très personnel, qui aidera à mieux saisir la richesse et la vie des évangiles.

J. Levie, S. I.

* A. C. Headlam. — *The Fourth Gospel as History*. Oxford, B. Blackwell, 1948, 19 × 13 cm., xli-106 p. Prix : 7/6 sh.

Ouvrage posthume de l'évêque anglican de Gloucester, Dr A. C. Headlam. Il en avait achevé la rédaction une semaine avant sa mort (à l'âge de 85 ans) ; il avait écrit sur le manuscrit : « non revisé » et en avait envoyé des copies dactylographiées à des amis pour avoir leur avis à son sujet. On a jugé utile de le publier, en même temps que le dernier article de l'auteur « The Historical Value of St. Mark's Gospel » (*Church Quarterly Review*, 1946), en faisant précéder les deux travaux d'une très vivante biographie de l'auteur. Les principaux ouvrages du Dr Headlam (1862-1947), depuis sa collaboration avec Sanday au commentaire de l'épître aux Romains, jusqu'à « The Life and Teaching of Jesus the Christ », sont bien connus des exégètes ; la notice biographique donne des renseignements intéressants sur son caractère, sa vie, ses efforts pour l'union des Eglises. Dans son opuscule sur le quatrième évangile, le Dr Headlam en défend avec conviction l'authenticité johannique et la valeur historique du témoignage. Les preuves classiques sont passées en revue ; notons-y sa position sur Jean le presbytre ; il ne croit pas à son existence ; dans le fameux témoignage de Papias, il ne serait question que d'un seul Jean, l'apôtre. L'intérêt du livre nous paraît surtout résider dans la manière dont le Dr Headlam conçoit le genre historique volontairement adopté par l'évangéliste. Il insiste sur son but théologique et apologétique et ne croit pas que S. Jean ait eu aucune intention de dater les événements qu'il raconte, de placer au début du ministère de Jésus l'expulsion des vendeurs du temple ou l'entretien avec Nicodème, etc. « The fourth Evangelist is concerned more with the meaning of the words and actions of Jesus than with their original setting or relative order » (p. 6). Le plan de l'évangile (p. 9-10) est idéologique, une suite de thèses théologiques et apologétiques. Il y a dans les pages relatives à ce genre littéraire (p. 1-10 ; passim, p. 11-31 ; ch. V, p. 71-80 ; Conclusion, p. 81-83), des remarques qui nous semblent justes et suggestives, d'autres discutables et que nous rejetterions ; mais l'ensemble est intéressant et justifie la publication de cet ouvrage posthume.

J. Levie, S. I.

E. Iglesias, S. J. — *Vida y Luz. Comentarios al 4° Evangelio*. 2e édit., 2 vols, Mexico, « Buena Prensa », 1947, 23 × 17 cm., 530 et 434 p. Prix : les deux vols : 16 $.

Cet ouvrage, publié en seconde édition, est connu comme un commentaire moralisant du quatrième évangile. S'adressant à des lecteurs catholiques, l'auteur évite toute controverse et toute apologétique. Il ne désire donner que la « lectio sacra » (p. 12) : c'est-à-dire, qu'il se base sur le sens du texte pour exposer « solidement et méthodiquement » les enseignements du livre inspiré. Le but ultime du commentaire serait de remédier à la crise de la foi, douloureusement rappelée à la mémoire par le drame national et individuel qui se déroule dans le quatrième évangile même (p. 17-18). Le R. P. Iglesias s'est acquitté de sa tâche avec une piété sincère, voire même avec une conviction enflammée un peu teintée de la rhétorique de chaire. Les pages sur le « mandatum novum » (111) ou sur la prière sacerdotale (165 du t. II) sont originales et profondes. L'auteur ne traite pas la question de l'authenticité du IV^e^ évangile ; mais alors n'aurait-il pas mieux valu laisser de côté, p. 13, sur ce sujet, ce paragraphe de 18 lignes qui ne fera guère avancer la science ?

J. De Fraine, S. I.

J. Huby, S. J. — *Mystiques paulinienne et johannique.* Coll. Les Grands Mystiques. Bruges, Desclée De Brouwer, 1947, 22 × 14 cm., 308 p. Prix : 90 frs.

Ce beau livre, où s'unissent si heureusement la science et la piété, a été le dernier que son auteur put encore voir achevé et publié ; sa traduction de saint Marc (éditions du Cerf), venue ensuite, ne sortit de presse que le jour même de sa mort.

Le P. Huby (12 décembre 1878-7 août 1948) a exercé sur l'enseignement catholique de l'Ecriture Sainte une influence profonde. Ame très élevée et esprit très ouvert, doué d'un don remarquable de présentation sympathique de la vérité religieuse, il a réussi à condenser dans ses ouvrages, commentaires exégétiques ou essais de synthèse, ce qu'il y avait de meilleur dans l'exégèse catholique des cinquante dernières années, mais toujours en l'unifiant, l'élaborant et l'enrichissant par son travail personnel en même temps qu'en le vivifiant par cet esprit surnaturel qui chez lui était inséparable de la science. Grâce à lui, grâce à ses nombreux ouvrages, articles et bulletins d'exégèse, qui se suivirent sans interruption durant 38 années, grâce à la collection Verbum Salutis qu'il fonda et dirigea jusqu'à sa mort, le véritable esprit de l'exégèse catholique, à la fois large et respectueux des valeurs essentielles, philologiquement rigoureux et précis en même temps que soucieux des conséquences religieuses et théologiques, s'est imposé plus rapidement et plus sûrement dans de nombreux séminaires et scolasticats de langue française. La liste de ses travaux serait longue ; rappelons seulement ici ses nombreux commentaires de la collection Verbum Salutis : S. Marc, S. Luc (en partie), Discours après la Cène de S. Jean, Epîtres de S. Paul aux Romains, 1^re^ aux Corinthiens, Epîtres de la captivité, en même temps que son très suggestif petit volume « L'Evangile et les Evangiles ». Qu'il soit permis de rappeler également ce qui, chez le prêtre et le religieux, était si attachant ; la cordialité de l'accueil, l'effort pour comprendre et apprécier justement les idées d'autrui, la noblesse religieuse des sentiments et des préoccupations, la fermeté de jugement, le souci constant de l'apostolat.

L'ouvrage « Mystiques paulinienne et johannique » inaugure une collection nouvelle, dirigée par le P. Cayré, A. A., Les « Grands Mystiques ». Trois parties : I. La mystique paulinienne (p. 11-142) ; II. La mystique johannique (p. 143-230) ; III-IV, Textes mystiques essentiels : de S. Paul (p. 231-272), de S. Jean (p. 273-300). Le P. Huby constate dès l'abord l'existence de deux définitions différentes de la mystique : la première, plus large, comprenant sous ce mot « toute union réelle, ontologique, de l'âme avec le Christ et Dieu » ; la seconde, plus limitée, n'employant ce terme que là où il y a chez le sujet étudié « un élément d'expérience, intuition de Dieu présent, prise de conscience expérimentale de la vie de la grâce dans l'âme ». Voulant joindre, dans son exposé, le contenu des deux définitions, le P. Huby est amené à étudier chez chacun des deux écrivains inspirés d'abord ce qu'est pour lui l'*essence*

de la vie chrétienne, de la vie dans le Christ ; ensuite ce qui concerne les faveurs spéciales, « l'expérience » mystique personnelle. Les deux premiers chapitres « L'initiation chrétienne » (p. 13-36) et « La sanctification chrétienne » (p. 37-98) expriment donc deux aspects essentiels de la théologie de saint Paul : théologie du baptême, théologie de la vie nouvelle du Chrétien dans le Christ ; le but pratique de la collection permet à l'auteur d'unir intimement l'effort de synthèse historique et le souci d'application constante à la vie actuelle de tout chrétien. Les deux chapitres suivants « L'expérience chrétienne » (p. 99-106) et « Les visions et révélations de saint Paul » (p. 107-141) visent à décrire les phénomènes supérieurs de la vie mystique (charismes) soit dans la doctrine soit dans la vie personnelle de saint Paul : ici aussi les comparaisons avec des expériences mystiques de saints plus proches de nous alternent heureusement avec l'interprétation de divers passages des épîtres. Les chapitres consacrés à saint Jean suivent un ordre presque identique : après avoir posé le principe essentiel de la mystique johannique « Dieu est amour » (ch. I, p. 145-154), le P. Huby esquisse une théologie du baptême selon S. Jean, en parallèle avec celle de S. Paul (ch. II, La nouvelle naissance, p. 155-170), puis, en regard de la sanctification chrétienne selon saint Paul, décrit « La condition chrétienne sur terre » d'après saint Jean (ch. III, p. 171-216). Tout naturellement la description de « La Jérusalem céleste » d'après l'Apocalypse (p. 217-230) achève la partie doctrinale du volume.

La présentation typographique de l'ouvrage est parfaite et fait honneur à l'éditeur ainsi qu'au directeur de cette nouvelle collection. J. Levie, S. I.

L. Duquenne. — *Saint Paul. Lettres de la captivité* : Traduction. Liège, Soledi, 1947, 19 × 13 cm., 82 p. Prix : 10 frs.

Un effort d'adaptation des lettres de S. Paul à la moyenne des fidèles par une traduction aussi simple que possible ; l'auteur a évité le style solennel, « ecclésiastique », qui peut paraître artificiel ; il cherche l'expression directe, celle qu'emploierait aujourd'hui un prêtre parlant à ses ouailles ; il préfère présenter en courtes phrases successives les périodes, parfois fort longues, de Paul (p. ex. dans l'épître aux Ephésiens). Parfois, l'exégète regrettera l'omission de l'une ou l'autre nuance de la pensée de Paul ou telle ou telle simplification ; mais cela sera amplement compensé par le contact plus immédiat que, grâce à ce petit livre de prix modique, beaucoup de chrétiens pourront avoir avec la pensée du grand Apôtre. C'est un grand service rendu à beaucoup. J. L.

H. V. Morton. — *Sur les pas de saint Paul.* Paris, Hachette, 1948, 23 × 14 cm., 352 p. Prix : 500 frs franç.

L'intérêt de ce livre réside dans ses nombreuses et vivantes descriptions des régions et des sites où a passé saint Paul, des villes modernes qui ont pris la place des anciennes cités que l'Apôtre a évangélisées. M. H. V. Morton a voulu refaire, étape par étape, les voyages de Paul ; il relate au jour le jour ses impressions, mêlant les souvenirs historiques et archéologiques aux épisodes de ses propres pérégrinations. L'auteur est bien documenté et sait voir et conter. C'est, semble-t-il, vers 1929 que M. Morton a suivi ainsi « les traces de saint Paul ». Le récit anglais original a connu un grand succès ; la traduction française se lit aisément ; la présentation typographique, agrémentée de 24 planches, est excellente. J. Levie, S. I.

A. Bernard. — *En lisant Saint Paul.* Paris, Siloë, 1948, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 270 frs franç.

Ce livre n'est pas un commentaire littéral suivant et expliquant, pas à pas, les versets du texte. C'est une promenade à travers les écrits de l'Apôtre au cours de laquelle l'auteur s'arrête devant les textes qui ont retenu son atten-

tion et nourri sa dévotion. A l'exemple de saint Paul écrivant de sa prison, ces pages furent mûries et rédigées « dans les chaînes » d'un camp de concentration.

J. Cochaux, S. I.

Dom J. DE MONLEON. — *Le sens mystique de l'apocalypse.* Commentaire textuel d'après la traduction des Pères de l'Église. Paris, Les Edit. Latines, 1948, 19 × 12 cm., x-392 p.

Nous ne pensons pas que ce livre, tel qu'il a été conçu, soit de nature à rendre plus sensibles au chrétien les valeurs religieuses de l'Apocalypse. Ceci pour deux raisons, nous semble-t-il : d'abord le sens « mystique » y apparaît sans *aucun* lien avec le sens littéral, il semble introduit du dehors sans qu'on en discerne les raisons ; pourquoi (p. 90) les sept sceaux d'Apoc. V 1 sont-ils « les sept mystères fondamentaux dont est jalonnée la mission rédemptrice du Christ et que nous trouvons énumérés au Credo » ? pourquoi Apoc. XI 1 le « roseau semblable à un sceptre » « représente-t-il la vertu de discrétion, si chère à saint Benoît » ? Si du moins l'auteur nous montrait dans les interprétations patristiques ou celles des grands auteurs médiévaux les bases de son exégèse « mystique », nous comprendrions mieux, grâce à lui, comment la piété des siècles passés a vécu de l'Apocalypse. Mais — et c'est la deuxième lacune de l'ouvrage — le P. de Monleon ne nous donne *aucune* référence à aucun interprète ancien ou médiéval. Toutes ces exégèses sont présentées d'autorité comme si elles étaient naturelles, généralement admises, s'imposant d'elles-mêmes. Nous reconnaissons du reste volontiers qu'il y a dans le volume de belles pages, élevantes et bienfaisantes.

J. Levie, S. I.

* Donald W. RIDDLE et Harold H. HUTSON. — *New Testament Life and Literature.* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1946, 23 × 15 cm., 264 p. Prix : 3 $.

Fruit d'une expérience de plusieurs années d'enseignement de la littérature et de l'histoire du N.T. dans un « college » américain, ce livre veut présenter aux étudiants les résultats acquis dans l'étude du N.T. au point de vue littéraire, historique et religieux. Les 20 chapitres, en général assez brefs, constituent une véritable introduction au N.T. où sont touchées toutes les questions importantes. Il sort des limites de ce compte rendu d'examiner en détail la valeur des positions prises par les auteurs relativement à tous ces problèmes. Au point de vue critique, ils reflètent les tendances actuelles de la critique libérale. Les dates qu'ils accordent aux documents du N.T. sont tardives. Certaines ne sauraient être admises. Certains chapitres sont écrits avec une vue unilatérale exagérant l'influence de l'hellénisme sans tenir compte des aspirations d'un judaïsme bien authentique encore que moins rabbinique, que celui dont parlent les auteurs de ce livre. D'où des vues pour le moins simplifiées et parfois inexactes comme celles que l'on trouve par exemple dans le chapitre consacré à la naissance du christianisme. La christologie exposée dans ce livre s'en ressent aussi. Jésus, Messie, n'est pas Dieu. Il n'accède à la divinité que par étapes dans le progrès de la foi de ses adeptes convertis de la gentilité. Cette divinisation ne trouve sa formule définitive que dans les écrits de Paul et de Jean. Du reste les 17 pages de « select bibliography » laissent bien voir que les auteurs sont indifférents à la littérature catholique sur ces sujets. Peut-être l'ignorent-ils. Ce livre possède des qualités didactiques remarquables de clarté et est de lecture facile. Ces qualités mêmes nous font regretter que l'information de base, certes très abondante, soit si partiale. Elles confèrent à l'enseignement qu'elles révèlent un dogmatisme assez étroit qu'élargiraient une connaissance d'un judaïsme moins limité et un contact plus étroit avec la religion d'Israël d'une part et un accueil plus ouvert aux travaux de l'exégèse catholique d'autre part.

Ch. Matagne, S. I.

LAVERGNE, O.P. — *L'expression biblique.* Paris, Vrin, 1946, 17 × 13 cm., 136 p.

La Bible a ses « expressions » : métaphores, paradoxes, allégories, etc. ; les grouper, les classifier, les expliquer par leur rapprochement même, tel est le but de l'auteur. Il s'est borné à une sorte de catalogue très concis, mais très suggestif et très éclairant ; le P. Lavergne avait entrepris et poursuivi durant cinq années un travail d'ensemble sur les expressions bibliques ; un incendie, lors du dernier bombardement du Havre, détruisit toutes ses notes ; le petit livre présent est, dans son intention, un sommaire de ce qu'il eût voulu longuement développer. On devine la somme de travail considérable cachée derrière ces brèves notations. Chaque exemple suppose toute une discussion exégétique approfondie ; c'est dire que toutes les interprétations ne seront pas admises par tous (par exemple p. 96 de Jean XV 26 ou de Matthieu XXVI 32) ; peut-être aussi certains groupements paraîtront-ils un peu artificiels, trop peu fondés sur la psychologie des écrivains ; mais ce ne sont là que des détails ; le travail, dans son ensemble, représente un effort de première valeur ; il sera très précieux malgré sa concision et fait vivement regretter l'étude approfondie à laquelle l'auteur semble avoir renoncé. Nous voudrions voir ce petit livre dans les mains de nombreux étudiants en théologie. J. Levie, S. I.

* O. CULLMANN. — *Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême.* Cahiers théologiques de l'actualité protestante, nos 19-20. Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1948, 24 × 16 cm., 72 p. Prix : 3,75 frs suisses.

Pour répondre à K. Barth qui vient de se prononcer contre le baptême des enfants, M. O. Cullmann se propose de traiter, dans ces cahiers 19/20, cette question épineuse, sans l'isoler de la doctrine biblique du baptême, en général. Les chapitres 2 et 4 sont inédits (Le Baptême, agrégation au corps du Christ — Le baptême et la circoncision). Les chapitres 1 et 3 parurent en 1939 et 1942 (Le Fondement du baptême, la mort et la résurrection de J.C. — Le baptême et la foi). M. Cullmann rejeta « tout préjugé ecclésiastique ou théologique », et, comme écolier du N.T., il fut amené par ses investigations mêmes, c'est lui qui parle, à des résultats auxquels il ne s'attendait pas lui-même. A sa conclusion positive l'auteur met une réserve : il ne voit pas la nécessité de baptiser les enfants in articulo mortis puisque leur baptême ne pourra pas porter ses fruits dans le temps. Cette raison nous semble branlante, et peut être battue en brèche par l'exposé même du savant professeur.

La haute tenue scientifique et religieuse de cette étude en rend la lecture agréable et profitable. Nous y voyons l'auteur, après une étude exégétique rigoureuse, amené aux conclusions que tout catholique possède dès l'abord lorsqu'il se laisse guider par sa Mère, l'Eglise ; le témoignage indirect en faveur de notre dogme catholique sera, lui aussi, un résultat auquel l'auteur « ne s'attendait pas lui-même ». J. Cochaux, S. I.

* G. A. MICHELI. — *Eucharistic Consecration in the Primitive Church.* Londres, S.P.C.K., 1948, 21 × 14 cm., 34 p. Prix : 2 s. 6 d.

Les historiens des origines de la liturgie feront bien d'accorder à ces quelques pages plus qu'une attention passagère et superficielle ; elles sont plus importantes que ne pourrait le laisser croire leur brièveté. L'auteur s'efforce d'y montrer que la conception rabbinique de l'efficacité de la « beraka » par imposition du « nom » divin n'était ni primitive ni universelle. A côté d'elle et antérieure à elle existait une autre théorie qui attribuait la sainteté des choses matérielles, non pas à une invocation du « nom » divin, mais à une simple prière d'action de grâces. A partir de cette conclusion l'auteur retrace dans ses grandes lignes le développement de la liturgie eucharistique des

premiers siècles, et il voit dans cette double conception de la « beraka » le point de départ des divergences liturgiques entre l'Orient et l'Occident.

J. Gonsette, S. I.

PSYCHOLOGIE ET PEDAGOGIE

Ch. Odier. — *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale.* « Être et penser », cahiers de philosophie (1re série), nos 4-5. Neuchâtel, Edit. de la Baconnière, 1947, 20 × 14 cm., 276 p. Prix : 8 frs suisses.

Cet ouvrage étudie, du point de vue psychanalytique, les conditions de la vie morale. De ce point de vue, l'auteur distingue deux formes de vie morale. D'abord la vie morale vraie, celle de l'adulte bio-psychiquement équilibré et capable de détermination volontaire pleinement consciente de ses motifs ; elle suppose l'amour des valeurs morales pour elles-mêmes, et cherche à les incarner dans la conduite du sujet ; elle implique aussi que celui-ci assume pleinement la responsabilité de son action. A cette forme de vie morale s'oppose ce que l'auteur appelle la morale du « surmoi », qui a sa source non dans la raison et la conscience morale, mais en réalité dans l'inconscient, nommément dans ce principe psychanalytique de censure que Freud a appelé le « surmoi », et dont le rôle est de contenir dans l'inconscient les tendances refoulées du sujet. Ce « surmoi » est par nature d'ordre instinctif, irrationnel ; et la vie morale dont il est le principe représente, dans l'évolution de la conscience morale de l'homme, le stade infantile de la vie morale de celui-ci. Cette morale « surmoiiste » est essentiellement hétéronome, à base de crainte et de préoccupations égoïstes, et ignore le sens des valeurs morales. Cette forme de vie morale, normalement dépassée chez l'adulte, peut cependant réapparaître, au moins partiellement, chez certains sujets prédisposés, en particulier chez les nerveux ; et cette réapparition marque chez eux une régression vers le stade infantile de leur évolution morale. Elle est alors caractérisée par ce que l'auteur appelle la « fonctionalisation » des valeurs, c'est-à-dire par des modes d'agir d'inspiration hétéronome, représentant sans doute des valeurs morales ou religieuses vraies, mais qui ne sont pas réellement vécues et éprouvées par le sujet, et sont en réalité motivées en lui, sans qu'il s'en rende compte, par des tendances refoulées dans l'inconscient. Telle est, selon M. Odier, l'origine de ces fausses « bonnes consciences », que les psychologues et les romanciers ont parfois si finement analysées, et contre lesquelles les auteurs ascétiques de tous les temps ont multiplié les mises en garde.

Comme on peut facilement le soupçonner, cet ouvrage touche à des questions qui sont du plus haut intérêt pour les éducateurs, les directeurs d'âmes, les moralistes et même les théologiens. L'auteur n'a voulu les envisager que du point de vue psychologique, sans nier d'ailleurs, bien plus, en affirmant la légitimité et même la nécessité de les considérer de points de vue supérieurs, et en souhaitant que moralistes et théologiens comprennent la nécessité de ne pas séparer ces deux points de vue.

La position de M. Odier vis-à-vis de la morale, très nuancée dans certains de ses aspects particulièrement délicats, n'a rien, croyons-nous, qui l'oppose à la conception chrétienne de la vie morale sainement comprise. Tout en entendant rester fidèle aux principes essentiels de la psychanalyse orthodoxe, il est bien éloigné des exagérations justement reprochées à certaines formes de celle-ci, et il reconnaît lui-même que ses conclusions dépassent le freudisme orthodoxe sans toutefois le contredire. Peut-être cependant donne-t-il un peu l'impression d'identifier la morale « surmoiiste » avec la morale hétéronome, c'est-à-dire s'inspirant d'impératifs extérieurs. Il serait évidemment exagéré de dire que celle-ci n'est que l'expression de tendances refoulées.

Tout en reconnaissant tous les mérites de cet ouvrage, nous tenons cependant à noter que sa composition, plutôt enchevêtrée, et son style, parfois un peu trop touffu, n'en rendent pas la lecture aisée, surtout à ceux qui ne sont pas familiarisés avec la terminologie et les points de vue de la psychanalyse.

Ed. Brisbois, S. I.

W. Wolff. — *What is Psychology. A basic Survey.* New York, Grune & Stratton, 1947, 22 × 15 cm., xiv-410 p.

Deux tendances s'opposent en psychologie. L'une, mécaniciste, s'inspire des sciences physiques et tend à réduire l'homme à une machine, dont on peut étudier les rouages séparément et prévoir infailliblement le rendement ; l'autre « organiciste » s'inspire du vitalisme et conçoit l'être humain comme une force s'adaptant spontanément aux conditions extérieures selon des principes et des schèmes irréductibles à la physique. L'auteur, psychologue allemand réfugié aux Etats-Unis et connu pour ses recherches expérimentales sur l'inconscient, essaie de montrer, au cours d'un certain nombre de chapitres intitulés : perception, mémoire, apprentissage, association, émotion, pensée, personnalité, etc., que les faits justifient de plus en plus la conception organiciste, dynamique. Pour l'enseignement de la psychologie expérimentale dans nos séminaires ce traité nous semble convenir le mieux. Tout d'abord pour la synthèse claire et suggestive qu'il nous présente de la psychologie contemporaine ; ensuite pour la conception large et saine que l'auteur a de cette science. A l'encontre de la plupart des auteurs américains il la définit : la science de l'expérience interne de l'homme autant que de son comportement, et il admet que l'interprétation subjective des faits psychologiques s'impose, comme méthode, autant que l'expérimentation ou l'observation objective. W. Smet, S. I.

R. S. Woodworth. — *Experimental Psychology.* New York, H. Holt, 1938, 24 × 17 cm., xii-890 p. Prix : 5 $.

Ce livre est considéré communément comme le meilleur traité de psychologie *expérimentale.* L'auteur en a entrepris la première rédaction en 1910 et a successivement ajouté de nouveaux chapitres ou remanié les précédents. Le contenu en a été strictement limité aux contributions expérimentales de la psychologie de laboratoire. Ont été exclues également la psychologie différentielle et comparative, la psychologie de l'enfant, la psychologie animale et sociale. Un grand soin a été donné à la description des méthodes de recherche et à la discussion de leurs résultats. Un des autres avantages de ce traité est que l'auteur replace les problèmes dans le contexte historique dans lequel ils ont été soulevés et débattus et que, contrairement à l'usage de beaucoup de ses collègues américains, il tient compte des recherches faites en dehors des pays anglo-saxons. L'ordre suivi dans la succession des chapitres exprime la part proportionnelle qu'ont eue les différents problèmes dans les recherches : apprentissage et exercice, sentiments et émotions, temps de réaction et association, esthétique expérimentale, psycho-physique et sensations, la perception, l'attention, la lecture, la solution de problèmes et la pensée. Un abondant répertoire bibliographique et une table analytique soigneusement faite augmentent encore la valeur de l'ouvrage. W. Smet, S. I.

T. M. Newcomb, E. L. Hartley. — *Readings in Social Psychology.* New York, H. Holt, 1947, 24 × 17 cm., xiv-672 p. Prix : 4,30 $.

Ce gros recueil groupe 75 articles de revues et extraits d'ouvrages les plus remarquables, parus dans le domaine de la psychologie sociale. Il a été composé, à la demande de la « Society for psychological Study of social Issues », par un comité de sociologues les plus connus aux Etats-Unis et pour servir de manuel de lecture aux étudiants en sciences sociales. Le choix, restreint principalement à des publications américaines, a été fait de manière à illustrer le point de vue expérimental et les différents angles dont les problèmes sociaux ont été abordés en psychologie. Quoique les différentes recherches résumées ici étudient *au concret* des situations typiquement américaines, le livre nous semble présenter de l'intérêt pour tous ceux qui s'occupent de sociologie. Il est en effet utile de faire la connaissance de ces méthodes, assurément d'inégale valeur, mais toujours originales, variant des grands « sur-

veys » aux observations prolongées d'individus et de groupes. D'autre part, malgré le caractère superficiel et naïf de certaines solutions, l'ampleur des problèmes abordés ne manque pas d'impressionner. Citons-en quelques-uns : influence respective de l'hérédité et du milieu ; types de culture ; socialisation de la mémoire, de la perception et du jugement ; évolution sociale de l'enfant, de l'adolescent ; langage ; imitation, suggestion ; frustration et agression ; vie de groupes ; psychologie du chef ; classes sociales ; préjugés sociaux et raciaux ; propagande, opinion publique ; paniques et folies collectives ; paix et guerre. W. Smet, S. I.

C. E. Erickson. — *A basic Text for guidance Workers.* New York, Prentice-Hall, 1947, 21 × 15 cm., x-566 p. Prix : 5,65 $.

Depuis quelque temps les pédagogues américains s'occupent de l'organisation, dans les écoles, de services de consultation pour élèves. Sous le terme « Guidance » est compris : 1) l'orientation et la direction des études, des lectures, du choix des cours, l'aide dans les difficultés d'ordre pédagogique (educational guidance) ; 2) l'orientation des loisirs (recreational guidance) ; 3) l'orientation professionnelle ; 4) l'aide dans les difficultés d'ordre sentimental et moral : conflits avec le milieu, avec la famille, etc. (personal guidance) ; 5) aide d'ordre médical : troubles de la vue, etc. Spontanément dans nos collèges ces conseils et cette aide sont prodigués par des professeurs zélés ou officiellement par le « directeur spirituel ». Il est intéressant de constater l'extension qui a été donnée à ce concept en Amérique, sous l'influence de la psychologie, et d'étudier les méthodes employées pour organiser plus systématiquement ou rendre plus efficients ces services, surtout pour convaincre les éducateurs de leur nécessité et pour les former à cette tâche. Dans ce manuel qui essaie de synthétiser une littérature déjà énorme, on trouvera toutes les informations désirables. Nous tenons toutefois à avertir le lecteur que c'est principalement l'orientation professionnelle qui est envisagée, qu'il y trouvera l'aspect technique de ces services de consultation, plutôt que la discussion des problèmes eux-mêmes ou des essais de solution.

W. Smet, S. I.

G. W. Allport, L. Postman. — *The Psychology of Rumor.* New York, H. Holt, 1947, 21 × 15 cm., xiv-248 p. Prix : 2,60 $.

Nos conversations courantes sont constituées, pour une large part, par la communication de nouvelles. Ces racontars sont souvent loin de n'être que de faciles passe-temps ; ils satisfont le besoin qu'éprouvent les hommes d'imputer à d'autres les fautes dont ils se sentent coupables et allègent leur incertitude et leur anxiété personnelles. En temps de guerre, les « rumeurs » diminuent le moral en alarmant inutilement combattants et civils ou en suscitant des espoirs démesurés, et, ce qui est pire, elles menacent l'union des citoyens en jetant des soupçons sur la loyauté de certains groupes de la population. Ces constatations ont amené les auteurs, tous deux professeurs à Harvard, à étudier les lois qui déterminent la naissance et la divulgation des « rumeurs » et à réunir en une synthèse les résultats de leurs propres recherches et ceux de leurs prédécesseurs. Il semble d'ailleurs que certains principes se retrouvent à l'origine d'autres formes de communications sociales telles que le témoignage historique et judiciaire, les légendes, les proverbes et les aphorismes. Nous pensons pouvoir attirer sur cet ouvrage l'attention des moralistes qui s'intéressent à la calomnie, la médisance et les préjugés sociaux, ainsi que des hagiographes et historiens. W. Smet, S. I.

Verheyen et Casimir. — *Paedagogische encyclopaedie.* Livr. 20-24. Anvers, Edit. De Sikkel, 28 × 19 cm., 337-576 p. Prix : 40 frs par livr.

Voici, après un long intervalle, les derniers fascicules de cette encyclopédie, dont la publication fut entamée il y a une dizaine d'années. La qualité des articles, leur richesse de documentation et de bibliographie n'ont pas diminué. Un grand nombre d'entre eux portent la signature de M. le prof. Verheyen, qui est le directeur de l'encyclopédie. Ces articles, il faut le reconnaître, sont remarquables. L'auteur a l'art de tracer avec grande netteté le caractère propre de chaque pédagogue dont il veut nous faire apprécier l'œuvre. Certains articles n'ont malheureusement pas été tenus à jour, malgré le retard subi par leur publication. C'est le cas entre autres pour l'article sur l'Ecole Nouvelle (P. Geheeb), Piaget, Roels, Rouvroy, de même pour certaines bibliographies. Il faut surtout regretter que l'article sur l'Espagne néglige de nous renseigner sur le mouvement pédagogique dans ce pays après la révolution franquiste. Il nous reste à féliciter sincèrement le professeur Verheyen, pour l'œuvre difficile menée finalement à bon terme. Nous aimons également à exprimer le vœu de trouver dans une édition postérieure une collaboration plus franchement catholique. Nous avons parfois été peiné de ne pas trouver, dans les articles des collaborateurs belges, le même esprit chrétien qu'exprimaient quelques-uns de leurs collègues hollandais. La valeur et l'utilité de cette encyclopédie augmenteraient encore, nous semble-t-il, si elle était l'expression plus parfaite de l'esprit et de l'œuvre éducative réalisée dans notre pays, non seulement par l'enseignement neutre, mais aussi par l'enseignement confessionnel.

W. Smet, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

C. de Beaucourt, É. Mura. — *Les degrés du Sacerdoce.* I. *Les Ordres mineurs.* II. *Les Ordres sacrés.* Paris, Blot, 1947, 19 × 12 cm., 264 et 408 p.

Ce nouvel ouvrage sur les saints Ordres donnera à tous ceux qui le méditeront et le prieront la conviction des insondables richesses renfermées dans leurs ordinations successives. Ils y trouveront une spiritualité sacerdotale complète, échelonnée le long des ascensions du futur prêtre et y montrant le véritable noviciat de la vie sacerdotale. Commentaires et méditations se distinguent par l'abondance, qui ne laisse de côté aucun des ministères ni aucune des vertus du prêtre, la solidité théologique, la profonde piété, l'onction. Outre des méditations sacerdotales sur chacune des stations du chemin de la croix, deux documents importants clôturent chacun de ces deux volumes : l'Encyclique de Pie XI sur le sacerdoce et l'Exhortation de Pie X au Clergé catholique.

R. Carpentier, S. I.

René Dubosc, P.S.S. — *Mes Retraites avant les Etapes.* Tome II : *Avant les trois Ordres sacrés.* Bibliothèque Sacramentaire, 2e série : Initiation sacerdotale, I, 3 vols. Paris, Tournai, Desclée, 1947, 17 × 10 cm. Fasc. 1 : Retraite de sous-diaconat, XXVI-488 p. Fasc. 2 : Retraite de diaconat, XVIII-490 p. Fasc. 3 : Retraite de prêtrise, XLIV-596 p.

L'auteur, continuant la 2e série de sa Bibliothèque Sacramentaire, nous donne, dans ces trois retraites préparatoires aux Ordres sacrés, un manuel ascétique de la retraite, en même temps qu'un livre d'oraison et de lecture. Six jours sont prévus pour chaque retraite, auxquels s'ajoute un septième, celui de l'Ordination. Chaque journée, selon la méthode utilisée dans le Tome Ier (Tonsure et Ordres mineurs), est partagée en trois séries d'*exercices privés*, matin, après-midi, soirée : ce sont la méditation développée du matin, la préparation du Pontifical, une lecture d'Ecriture Sainte, un chemin de Croix, une lecture de l'Imitation, une longue visite au Saint Sacrement, des lectures complémentaires, l'examen de conscience du soir, la préparation à la méditation du lendemain. Le tout est très abondant et disposé de façon pratique,

moment par moment. Le but de l'auteur est de nourrir, plus abondamment même qu'il n'est nécessaire, la réflexion et la prière du retraitant, pendant ces six ou sept jours où il ne reçoit que deux conférences journalières. Là où l'ordre commun de la retraite prévoit de plus nombreuses conférences et méditations prêchées, ces livres ne pourraient évidemment que surcharger. Mais ils seront de la plus grande utilité aux séminaristes et aux prêtres comme sujets de lecture et d'oraison adaptés à la vie sacerdotale. R. Carpentier, S. I.

G. Courtois. — *Face au Seigneur.* Récollections sacerdotales, 1re série. Paris, Union des Œuvres catholiques de France, 1947, 22 × 15 cm., 238 p.

Dans sa préface, l'auteur exhorte ses confrères à la halte bienfaisante qu'est la retraite du mois. Il leur offre pour en retirer plus de fruit une douzaine de sujets spécialement adaptés au prêtre de ministère, et pour chaque sujet, une méditation, un colloque ou prière directe, un examen, des résolutions, des lectures, des sujets d'entretien, une prière, enfin une pensée qui demeure comme le bouquet spirituel de la journée. On trouvera difficilement plus riche et plus simple, plus élevé et plus pratique, plus concret et plus pieux. Les examens et surtout les résolutions, qui énumèrent chaque fois tous les aspects pratiques du sujet, forment, à la fin d'une année de ces retraites mensuelles, tout un traité de perfection sacerdotale. On attendra avec impatience la 2e série annoncée de ces récollections. R. Carpentier, S. I.

W. Ch. Koch. — *Sacerdos orans.* Ein Handbüchlein für den Seelsorger. Einsiedeln, Benziger, 1947, 9 × 14 cm., 218 p. Prix : 15 frs suisses.

Livre de prières spécialement adapté aux prêtres. La première partie renferme des textes destinés à nourrir sa piété personnelle ; on y retrouve les formules classiques en latin : prières du matin, du soir, avant et après la messe, avant l'étude, avant et après la confession, etc... ; viennent ensuite une vingtaine de prières en allemand, les unes originales, d'autres empruntées aux grands auteurs ascétiques. La seconde partie groupe tous les textes intéressant avant tout le pasteur d'âmes : beaucoup de formules empruntées ou traduites du rituel et de nombreux textes se rapportant à l'apostolat des malades. L'ensemble forme un vade-mecum très utile. Roger Mols, S. I.

A. H. Maltha, O.P. — *Korte retraite.* Amsterdam, « Urbi et Orbi », 1947, 17 × 12 cm., 160 p. Prix : 3,75 florins.

Le R. P. A. H. Maltha, O.P., présente un nouveau schéma pour retraite. Partant de la considération des âmes perdues pour l'éternité, il remonte par la méditation de l'état des endurcis, des pécheurs, des tièdes et chrétiens fervents pour arriver ainsi aux fervents, aux saints ici sur terre et aux élus dans le ciel. Cette gradation lui permet d'exposer les principes essentiels de vie spirituelle et de théologie ascétique et mystique, utiles à notre sanctification. P. F.

Coll. *Bibliotheca Spiritus.* 2e Série. Anvers, 't Groeit, 1947, 18 × 13 cm. :

N° 2. P. B. Vijdt. — *Dagen van innigheid,* 228 p. Prix : broché : 65 frs, relié : 80 frs.

N° 3. B. Lavaud. — *Liefde en christelijke volmaaktheid,* 252 p. Prix : broché : 75 frs, relié : 90 frs.

N° 4. *De navolging van Maria.* Geschoeid op de navolging Christi, 238 p. Prix : broché : 80 frs, relié : 95 frs.

1. Ce livre contient quelques notes d'instructions et de sermons du Père Valentin Paquay, connu en pays flamand comme *le saint Père d'Hasselt*. Le P. Vijdt qui les prépara pour la publication nous dit que l'éloquence du Père Valentin, O.F.M., était dans son apparition bien plus que dans sa parole. Aussi ces notes, d'une simplicité toute franciscaine, pourraient bien avoir le secret d'aider plus d'un à *faire* sa retraite.

2. Personne n'ignore que perfection chrétienne et amour sont synonymes, mais tandis que perfection est un terme abstrait et statique, amour rend un son concret et dynamique. Or rien n'est plus utile que d'expliquer le concret par l'abstrait et d'illustrer l'abstrait par le concret. Voilà l'intérêt de ce livre. S'inspirant surtout de saint Thomas et de saint François de Sales, l'auteur analyse la vraie et la fausse conception de la perfection et de l'amour pour montrer ensuite comment la perfection concrète se réalise par l'amour affectif et effectif qui porte à l'imitation de Notre-Seigneur. On appréciera la structure solidement théologique de l'ouvrage.

3. Il y a dans l'œuvre anonyme du XVIII[e] siècle l'*Imitation de la Sainte Vierge*, un peu comme dans son modèle l'*Imitation de Jésus-Christ*, quelque chose qui la rend de tous les temps. L'auteur nous y fait passer par la vie de Marie comme par l'école, l'université des vertus chrétiennes. Il y a quatre livres, une centaine de chapitres. Le langage est simple et ne manque pas de cette onction dont la sobriété est le secret. Nous sommes encore très loin cependant de la puissance de l'*Imitation de Jésus-Christ*, où l'on sent une plénitude et une maturité d'expérience ascétique et mystique qui ne se laisse guère systématiser.

E. Vandenbussche, S. I.

Luigi Sturzo. — *La vera vita, sociologia del sopranaturale*. Roma, Storia e letteratura, 1947, 20 × 13 cm., 320 p. Prix : 360 lires.

Le présent ouvrage nous mène aux sources mêmes d'une vie qui fut féconde dans le domaine social : sa conception de la destinée communautaire humaine dans la lumière de la Foi. A vrai dire, le lecteur sera peut-être quelque peu désorienté. Après les excellentes remarques sur la sociologie que renferme la préface, il trouvera que les développements des premiers chapitres ne rappellent guère la perspective sociale. Il lui faudra attendre le dernier tiers de l'ouvrage pour la voir réapparaître explicitement. Cette réserve faite, il ne pourra qu'admirer le large exposé de la vie surnaturelle — la *Vera Vita* — que nous donne Don Sturzo. On y trouvera à la fois le prêtre et l'homme profondément engagé dans l'activité sociale, riche de sa vie intérieure et de son expérience au milieu de la cité temporelle. Après avoir analysé le surnaturel dans ses divers aspects de vocation, de prédestination, d'union à Dieu, l'auteur aborde quelques problèmes toujours captivants pour l'homme : celui du mal, celui du sens du monde et de l'histoire. On lira avec intérêt ces pages où l'on voit s'unir ce qu'il y a de meilleur en l'homme et le don ineffable de Dieu.

C. Mertens, S. I.

E. Cammaerts. — *Sur cette pierre*. Coll. « Cahiers de la Revue Nouvelle ». Tournai, Casterman, 1947, 20 × 14 cm., 160 p. Prix : 51 frs.

C'est un grand livre qui se cache sous ce titre énigmatique, un livre profond qui expose, en termes simples et directs, l'itinéraire spirituel d'un père que la guerre a privé de son fils. Le professeur Cammaerts découvre progressivement le sens chrétien de la souffrance et de la mort qui n'est ni dans la souffrance ni dans la mort elles-mêmes, mais en Dieu, car c'est Dieu qui est le problème le plus important dont la solution contient toutes les autres. *Sur cette pierre* est un livre qu'il faut lire, simplement parce qu'il est vrai.

J. Buys, S. I.

Jean Le Presbytre. — *Au large*. Méditations pour les étudiants. Tournai, Casterman, 1948, 16 × 11 cm., 190 p. Prix : 33 frs.

Ce livre met à la portée des jeunes gens des méditations naguère destinées aux jécistes et publiées dans un recueil intitulé : *Méditations jécistes*. On ne pourrait décrire ou exagérer l'influence extraordinairement bienfaisante exercée par ce livret qui, pendant quinze ans, fut pour beaucoup d'étudiants une initiation très sûre à une oraison plus personnelle et plus profonde, à une réflexion plus courageuse sur les exigences chrétiennes de leur vie. Beaucoup d'âmes qui ignoraient les vraies richesses de leur religion chrétienne ont été conquises par la *mise en demeure* initiale et ont ensuite tenté plus énergiquement l'ascension de cette vie avec le Christ. Ainsi a-t-on vu cet ouvrage figurer parmi les livres chers de tel scout mort héroïquement pendant la guerre — et beaucoup, en méditant telle de ces pages, ont reconnu l'appel du Christ qui les choisissait pour une vocation plus haute. Jusqu'à ce jour cependant, un *vocabulaire jéciste* limitait à une aire trop restreinte la bienfaisance de l'ouvrage. Certains d'ailleurs, par une absurde étroitesse ou par une hostilité aveugle, rejetaient à priori des méditations *jécistes*. La nouvelle édition a modifié le titre et écarté toutes les allusions jécistes. Elle s'adresse donc à la masse des étudiants et non plus à un cénacle. Les éducateurs soucieux de faire passer dans la vie et la prière de leurs étudiants les vérités et les principes moraux de notre religion, trouveront dans ce livre un auxiliaire précieux.

J. Ferard, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ascétisme et mystique

J. Jacques et R. Kervyn de Marcke ten Driessche. — *Saint Michel et le Dragon*. Coll. La vie intérieure pour notre temps. Paris, Bloud et Gay, 1947, 16 × 11 cm., 192 p. Prix : 99 fr. fr. (*Saint Michel et le Dragon* sera lu et médité avec avantage par tous les laïcs et par les clercs qui leur prêchent ou les conseillent).

B. J. Kelly, C.S.Sp. — *De H. Geest bemint U*, trad. de l'anglais par P. van de Ploeg, 16 × 11 cm., 36 p. Prix : 8 frs. (Cette brochure passe en revue la part du Saint-Esprit dans l'œuvre de notre salut et de notre sanctification. On y explique son rôle dans l'économie générale du salut, son habitation dans nos âmes, ses dons ; on regrettera que les fruits du Saint-Esprit soient passés sous silence).

P. J. Keup. — *La charité chrétienne*. Recueil des plus belles pensées du Père André Prévot. Tournai, Casterman, 1947, 19 × 13 cm., 128 p. Prix : 30 frs. (Le Père André Prévot des Prêtres du Sacré-Cœur, né en 1840 à Teil, sur la rive du Rhône et mort à Brugelette en 1913, est un apôtre admirable de la charité fraternelle et de la bienveillance puisée dans un contact intime avec le Sacré-Cœur de Jésus. — L'auteur nous donne un recueil des plus belles pensées du saint Prêtre ; aucune n'égale en profondeur et en délicatesse, nous semble-t-il, le fragment XIX[e] sur la politesse chrétienne).

A. Lhermitte, S.S. — *Le serviteur de Dieu. L'Abbé L. Mertens*. Tournai, Casterman, 1947, 22 × 15 cm., 240 p. Prix : 60 frs. (Ce livre retrace la vie très humble et très méritante d'un prêtre Salésien, né à Bruxelles, mais dont le champ d'apostolat principal fut la paroisse liégeoise de Saint François de Sales. La fécondité de cette vie, dépourvue d'éclat extérieur, fut exceptionnelle. Les œuvres scolaires retinrent spécialement l'attention du Serviteur de Dieu et ouvrirent une large carrière à son zèle et à son dévouement).

Liber precum in honorem Sancti Ignatii. (Textus biblico-hebraicus). Jérusalem, Institut Saint-Pierre de Sion, 1948, 17 × 12 cm., 56 p.

Militia super terram. « Sub vexilio Christi ». Brevis conspectus vitae S. Ignatii et operis Societatis Iesu. Jérusalem, 1947, 17 × 11 cm., 24 p. (A Jérusalem vient de commencer sous la direction de missionnaires catholiques une collection de livres religieux *en langue hébraïque*. Le 1[er] volume présenté ici est

un fascicule de prières édité par l'Institut Saint-Pierre de Sion à Jérusalem, contenant, outre les prières usuelles, la messe du Christ-Roi, la messe en l'honneur de saint Ignace et certaines autres prières propres à la Compagnie de Jésus).

H. Lubac (de). — *Paradoxes.* Coll. Le Caillou blanc. Paris, Edit. du livre français, 1946, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 90 frs franç. (Le nom du P. de Lubac suffit à la présentation de cette plaquette ; ces aphorismes forcent à la réflexion ; la profondeur de la pensée rejoint nos inquiétudes et nous acculc à la lucidité).

R. Magnaud. — *Méditations pour les jeunes séminaristes,* 1re série : *Dominus est...* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1947, 15 × 12 cm., 160 p. Prix : 24 frs franç. (Ce livre s'adresse aux petits séminaristes, élèves d'humanités. L'auteur leur présente un Jésus réel et vivant, non pas un ami langoureux et soupirant dont ils ne veulent plus. D'un style alerte et direct il souligne tel trait du visage du Maître, tel accent de son appel, telle exigence de son amour, telle noblesse de son attitude qui enchante la jeunesse réaliste d'aujourd'hui).

C. Marmion, O.S.B. — *Mijn Rozenkrans en mijn Kruisweg,* Anvers, 't Groeit, s.d., 15 × 11 cm., 86 p. Prix : 30 frs. (Dans ces brèves méditations des mystères du Saint Rosaire et du Chemin de la Croix la part d'instruction est nettement supérieure à la part d'exhortation. On doit les recommander vivement).

H. Massart. — *La belle histoire de Beauraing.* Bruxelles, Edit. Universitaires, 1948, 19 × 13 cm., 112 p. (Le petit livre du Chanoine Massart nous conte à la manière d'autrefois l'émouvante histoire de Beauraing. Sans prétention aucune, comme parlant à des petits, l'auteur nous conduit depuis « ce qui a pu se passer au Paradis aux environs de la Présentation de Notre-Dame » jusqu'aux événements de l'année dernière qui consacrent la reconnaissance par l'Evêque du culte de Notre-Dame de Beauraing).

W. Meyer, O.F.M. — *A l'école du Docteur Séraphique.* Conférences aux Religieuses. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1948, 19 × 13 cm., 302 p. (Deux choses seulement importent dans la vie spirituelle, l'âme et son créateur. Suivez la route la plus courte entre les deux, suivez-la humblement et vous aurez la perfection. Telle fut la pensée de saint Bonaventure en composant cette « lettre contenant 25 maximes » que le Père Meyer commenta dans ses instructions spirituelles aux religieuses. Son but fut de leur procurer un « recueil pratique de lectures particulièrement appropriées à l'exercice de la retraite du mois »).

H. M. Oger, O.P. — *Scoutisme et guidisme. L'expérience belge.* Tournai, Casterman, 2e édit., 1947, 19 × 13 cm., 168 p. Prix : 36 frs. (Tous ceux qu'intéresse la branche féminine du scoutisme auront à cœur de lire cet ouvrage. Peut-on lui rendre plus bel hommage qu'en soulignant combien nous y trouvons une riche explicitation des livres de Baden Powell ?)

A.-S. Perret, O.P. — *A Dieu par la souffrance.* Lyon, Editions de la vie chrétienne, 1947, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 100 frs franç. (Ce livre du Père Perret s'adresse aux fidèles désireux de profiter chrétiennement de leurs souffrances. Le but premier de l'auteur n'est donc pas de scruter les mystérieuses origines de la souffrance humaine. Ceux qui désirent apporter le plus réel réconfort aux membres souffrants de J.C., trouveront dans ce livre, mêlée à une abondante moisson de citations et de textes vécus, une méthode féconde d'utiliser leur pénible situation pour leur avancement spirituel et la rédemption du monde, in Christo).

H. Petitot, O.P. — *Inleiding tot de Heiligheid,* trad. du français par une chanoinesse du Saint-Sépulcre, Anvers, 't Groeit, 2e éd., s.d., 16 × 12 cm., 290 p. Prix : broché, 60 frs, relié, 80 frs. (L'Introduction à la sainteté du Père Petitot contient trois parties. La première est consacrée à la vie ascétique : renoncement, humilité, prière ; la seconde à la vie active : esprit

apostolique éclairé et judicieux ; la troisième à la vie unitive : épreuve, charité, délicatesse. Ce qu'on appréciera spécialement ici c'est que la vie de S. Thérèse nous est présentée comme une mise en œuvre de l'ascèse la plus classique et donne par le fait même un attrait spécial à cette ascèse).

P. PHILIPPE, O.P. — *La Très Sainte Vierge et le Sacerdoce.* Paris, Edit. du Cerf, 1947, 23 × 14 cm., 108 p. Prix : 120 frs fr. (L'auteur part de cette idée fondamentale que Marie, étant la Mère du Christ-Prêtre (p. 11-21), est aussi, en un sens tout spécial, la mère des prêtres (p. 23-40). Il en déduit la place qu'elle doit occuper dans la vie intérieure du prêtre (p. 43-71) et dans le ministère sacerdotal (p. 75-99). Cet opuscule se recommande par la clarté de l'exposé et la solidité théologique).

S. J. PIAT, O.F.M. — *Saints d'hier et d'aujourd'hui.* (Sainte Colette de Corbie, S. Antoine de Padoue, Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Bienheureux André Bauer, Bienheureuses Marie-Hermine et ses compagnes, S. Louis-M. Gr. de Montfort). Paris, Edit. Franciscaines, 1948, 18 × 12 cm., 160 p. Prix : 100 frs franç.

PILAMM. — *Le mystère de la grotte.* Coll. « La Bonne Nouvelle », n° 1. Tournai, Casterman, 1948, 31 × 24 cm., 32 p.

PILAMM. — *Alerte en Palestine.* Coll. « La Bonne Nouvelle », n° 2. Tournai, Casterman, 1948, 31 × 24 cm., 32 p. (Deux premiers volumes d'une collection de quatre albums de grand format ; 32 pages avec d'excellents dessins en couleurs. Composés en collaboration par un prêtre, un homme d'œuvres et un dessinateur. Ils racontent la vie de Notre-Seigneur).

R. PLUS, S. I. — *La messe. Le plus beau sujet de méditations.* Nouvelle édit. Toulouse, Apostolat de la Prière ; Tournai, Casterman, 1948, 19 × 12 cm., 172 p. Prix : 28.50 frs belges. (Le Père Plus a réussi une chose difficile mais combien utile : établir un lien étroit entre la messe, qui est l'acte de chaque jour, et les différents états spirituels que supposent les grands exercices. Les trente plans de méditations qu'il présente sont divisés en quatre semaines, et, s'adaptant aux quatre semaines de la retraite, ils suggèrent une connexion originale et féconde entre le Saint Sacrifice et l'état envisagé).

Plus (les) vieux textes du Carmel traduits et commentés. — Coll. La vigne du Carmel. Edit. du Seuil, Paris, 1945, 16 × 12 cm., 278 p. (Après les témoignages des Pères de l'Eglise sur Elie, les lecteurs trouveront ici les récits importants des premiers pèlerins, le texte de la Règle, l'Institution des premiers moines, l'opuscule intitulé « La flèche ardente » de Nicolas le Français, deuxième prieur général de l'ordre, la chronique de Guillaume de Sanvic, le prologue des Constitutions, la première règle du Tiers-Ordre. De brèves introductions facilitent grandement l'intelligence des textes).

Ragguaglio mariano 1946-1947. A cura del Centro mariano internazionale. Suppl. à la Revue « Marianum », fasc. I, 1948. Rome, Edit. « Marianum », 1948, 23 × 17 cm., 72 p. (Petit album, abondamment illustré qui passe en revue les faits marials de l'année 1946-1947 : discours du Pape, publications mariales, nouveaux saints et bienheureux dans leur dévotion à Marie, art marial, etc. Les auteurs comptent rendre cette publication annuelle).

Regards sur la liberté. Coll. Lumières d'Assise, n° 5. Paris, Edit. Franciscaines, 1948, 21 × 14 cm., 128 p. Prix : 90 frs franç. (Sommaire : « Evangile et Liberté » ; « La Théologie de la Liberté » ; « Saint François, libérateur de son temps » ; « Le concept de la Liberté chez les Maîtres Franciscains du XII[e] siècle » ; « La Liberté du Franciscain » ; « Pour un temps de guerre civile » ; « La Liberté du prisonnier » ; « Saint François et la libération de l'Art » ; « Liberté ou esclavage de l'art contemporain », « Bibliographie française sur saint François »).

A. RETTÉ. — *Du diable à Dieu.* Histoire d'une conversion. Préface de F. COPPÉE. Paris, Messein, 1948, 19 × 12 cm., 235 p. Prix : 255 frs franç. (Le récit de la conversion d'Adolphe Retté, écrit par lui-même en 1907, est bien

connu de tous ; son intérêt, sa valeur apologétique, sa vaste diffusion (traduction en 7 langues) dispensent de tout commentaire. Les Editions Messein ont fait œuvre très utile en rééditant « Du diable à Dieu » et en y ajoutant une étude sur l'homme et l'écrivain par F. Martin d'Auxois).

P. Sirot, O.P. — *Dans la Messe par ses signes.* Coll. « A la trace de Dieu », n° 6. Paris, Aux Presses d'Ile de France ; Bruxelles, Presses de Belgique, 1943, 21 × 13 cm., 32 p. (Le P. Sirot est passé maître dans l'art d'introduire nos jeunes gens au mystère de la Messe).

P. Thone. — *A nous deux, Jésus.* 50 méditations sur la pratique de la dévotion au S. Cœur. Toulouse, Apostolat de la Prière ; Tournai, Casterman, 1947, 18 × 12 cm., 82 p. Prix : 16,50 frs belges. (Une certaine désaffection pour le culte du Sacré-Cœur semble se manifester de nos jours chez les jeunes gens. C'est pourquoi ces simples méditations viennent à leur heure. Emaillées de citations bien choisies de saint François de Sales, du P. de Foucault, etc., elles offrent, d'une manière neuve et attrayante, un aliment spirituel solide).

A. Urbain. — *Sur la route avec Notre-Dame.* Tournai, Casterman, 1947, 16 × 11 cm., 148 p. (Huit « prières de route » centrées sur Notre-Dame et un « rosaire du routier ». Recueil, plus spécialement destiné aux routiers, mais qui mérite d'être aussi accueilli avec faveur par tous ceux qui, le long de la route de leur vie, sentent le besoin d'élever leur cœur vers Marie).

Van den Bossche, M. De Corte, etc. — *Humilité.* Coll. Spiritualité carmélitaine, n° 7. Chèvremont, Couvent des Carmes, 1948, 22 × 16 cm., 88 p. Prix : 30 frs. (Six essais centrés autour de la reine des vertus passives : L'humilité, par L. Van den Bossche, Marcel De Corte, Gustave Thibon, Etienne de Sainte Marie, etc.).

P. van Veen. — *Johannes de Dooper.* Maaseik, Romen & Zonen, 1947, 20 × 12 cm., 114 p. Prix : br. 34 frs, relié 50 frs. (Cette biographie légèrement romancée de saint Jean-Baptiste possède certainement une valeur propre dans le genre hagiographique de vulgarisation. C'est un livre pieux, et, qui, par un usage direct de textes scripturaires, peut aider à rapprocher l'Ecriture du commun des fidèles).

P. van Veen. — *David, koning van Israël.* Maaseik, Romen & Zonen, 1947, 20 × 12 cm., 156 p. Prix : 50 frs, relié 66 frs. (Conçue de la même manière que la vie de saint Jean-Baptiste, cette biographie romancée du premier roi des Juifs garde les mêmes lacunes et les mêmes avantages que la première. On pourrait cependant regretter que l'auteur ne fasse pas un usage plus systématique de tant d'œuvres modernes sur l'Ancien Testament pour reconstituer, dans la mesure du possible, « l'esprit » de ces temps éloignés. David et les siens agissent et pensent trop comme des jeunes gens modernes dans un décor antique).

H. Vialar, S. I. — *Près de vous, Jésus.* 30 courtes méditations pour la Communion. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1948, 16 × 10 cm., 74 p. Prix : 13,50 frs belges. (Ces petites méditations, soulignées de formules de prières simples et vraies, aideront les croisés à ordonner leur action de grâces et à profiter de leurs visites au Saint-Sacrement).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*